JOSÉ ALSINA

LOS GRANDES PERÍODOS DE LA CULTURA GRIEGA

COLECCIÓN AUSTRAL

JOSÉ ALSINA

LOS GRANDES PERÍODOS DE LA CULTURA GRIEGA

COLECCIÓN AUSTRAL

ESPASA CALPE

Maqueta de cubierta: Enric Satué

Depósito legal: M. 27.103—1988

ISBN 84—239—1854—8



Impreso en España
Printed in Spain

Talleres gráficos de la Editorial Espasa-Calpe, S. A.
Carretera de Irún, km. 12,200. 28049 Madrid

ÍNDICE

NOTA PREVIA DEL AUTOR 9
ABREVIATURAS 11

1. EL PROBLEMA 13

2. LA ÉPOCA ARCAICA 23

La Edad Media griega 28
Influjos de Oriente 32
Los jonios 33
La religión arcaica 36
La literatura arcaica 40
Hesíodo 47
Profetismo arcaico 49
Nueva visión del hombre 52
Crisis 54
Segundo período de la lírica 54
Carácter oral de la poesía arcaica 56

3. La época clásica: el siglo V 63

Generalidades 63
El siglo V 65
El clima histórico 66
Grupos enfrentados 68
El espíritu de los años setenta 71
Se rompe la concordia 72
La generación de Pericles 75
Reacción 78
Otros factores de reacción 84
La generación de la guerra 85
Crisis y evasión 86

4. El siglo IV 89

5. La época helenística 103

Rasgos generales 103
Ecumenismo 106
Individualismo 110
La nueva poesía 112

6. La época romana 121

7. La llamada «Antigüedad tardía» (Spätantike) 137

Apéndice I.—Epopeya ugarítica y epopeya griega arcaica 149

Apéndice II.—Un libro sobre la época clásica. 159

Apéndice III.—Plauto y la comedia griega 165

NOTA PREVIA DEL AUTOR

Se recogen en este libro una serie de estudios dedicados a desbrozar el camino que puede conducir a una comprensión de los rasgos que caracterizan la cultura griega. Los componentes políticos y sociales no son los que menos interesan, aunque, en conjunto, es la finalidad de entender los rasgos típicos del helenismo, en sus diversas facetas, la que ha guiado nuestra intención. El mundo helénico no es un mundo homogéneo. A lo largo de más de mil años discurre por los zigzagueantes caminos de la historia, de modo que el hombre griego se presenta con rasgos distintos en uno u otro período. Es, en suma, un intento por dar una visión periódica del variopinto helenismo el que nos ha guiado de un modo preferente. Unos breves apéndices que cierran el libro intentan ofrecer aspectos concretos de esa sinfonía que es, en última instancia, el mundo cultural de los griegos. El libro va dedicado a los que se interesan por los problemas generales del mundo antiguo, pero hemos insertado en él buenas dosis de bibliografía con el fin de ofrecer un panorama de aquellos puntos en los que se mueve, hoy por hoy, la discusión científica en torno a los problemas tocados en estas páginas.

PRINCIPALES ABREVIATURAS

A.u.A. = *Antike und Abendland*
BIEH = *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos de Barcelona.*
ClJ = *Classical Journal.*
ClQ = *Classical Quarterly.*
Emérita = *Emérita. Revista de Lingüística y Filología Clásica.* Madrid.
HStClPh = *Harvard Studies in Classical Philology.*
HThRev. = *Harvard Theological Review.*
Quad. Urb. = *Quaderni Urbinati.*
REG = *Revue des Études Grecques.*
RFIC = *Rivista di Filologia ed Istruzione Classica.*
RPh = *Revue de Philologie.*
SIFC = *Studi Italiani di Filologia Classica.*

1

EL PROBLEMA

Desde que, tras el triunfo del historicismo, el ritmo histórico de lo cultural se ha impuesto de forma casi indiscutible en la ciencia de la literatura, los manuales al uso, con escasísimas excepciones, han adoptado el criterio de la periodología como el único medio de presentar los hechos literarios y culturales. En Grecia, la tricotomía en épocas arcaica, clásica y helenístico-romana es prácticamente indiscutida.

En muchos casos la historia literaria es un mero capítulo de la historia política, postulado explícito en estas palabras del historiador Eduard Meyer: «Toda periodización no sólo de la historia política, sino también de la historia de la cultura, y de toda historia en general, depende de los momentos políticos» (*Geschichte des Altertums,* I^{5}, 1, pág. 198).

Es indudable que tal consideración histórico-política de la literatura ofrece innumerables ventajas. Cuando menos, introduce un principio de orden dentro del caos que los hechos brutos pueden presentar. Y, sin embargo, no son pocas las objeciones que es lícito oponer a dicha estructuración. Es un hecho con frecuencia com-

probado, por ejemplo, que suelen darse múltiples desajustes entre el curso político y el cultural de un pueblo. Al apogeo político, es verdad, suele acompañar un apogeo cultural; pero mientras la decadencia política es, a veces, el resultado de un proceso acelerado y un tanto brusco, no ocurre lo mismo con la cultura de un pueblo. Entonces, el espectáculo de un pueblo políticamente en decadencia, cuya cultura conserva, sin embargo, la madurez, no resulta fácilmente comprensible.

¿Es que el apogeo político es de orden muy distinto del cultural? ¿Es que se trata de dos realidades heterogéneas y, por tanto, hechas para que marchen cada una por su lado? Cierto que momento cultural y político son nexos efectivos de un desarrollo no paralelo— y de ello tenemos ejemplos bien ilustres—, si bien en determinados casos pueden marchar del brazo. «Siempre la lengua fue compañera del imperio», dijo nuestro Nebrija, con lo que daba a entender que grandeza política y madurez idiomática —vehículo de lo literario— suelen caminar juntas. En este sentido, los grandes momentos de una cultura acostumbran a manifestarse en períodos de grandeza política: la tragedia ática del siglo V coincide con Pericles; la poesía de Virgilio se da en pleno momento de Augusto; el teatro de Shakespeare, en el reinado glorioso de Isabel de Inglaterra. La poesía de Goethe, en un momento de naufragio político de la Alemania de comienzos del siglo XIX, es, en cambio, un caso que no confirma la ecuación antes establecida. Y lo mismo cabe decir de los llamados «frutos tardíos» de la cultura española.

La organización del hecho cultural, centrado alrededor de la época de una gran figura política, no suele ser infrecuente. Ello no es sino la consecuencia de la aplicación de la historia política a la historia cultural y literaria. Todos hemos oído hablar del «siglo de Pericles», del «siglo de Augusto», del «siglo de Luis XIV».

Sólo que ni estos períodos han durado un siglo ni se agotan con la figura política que les da nombre.

Por otra parte, el concepto mismo de «período» es equívoco. Y, lo que es peor, la procedencia de estas categorías no se ha originado a partir de los mismos hechos culturales, lo que les convierte en algo indefinido, poco apto para ser aplicado a hechos de distinta naturaleza. La categoría de lo *arcaico* se ha elaborado a partir del estudio de la historia del arte antiguo —sobre, todo la escultura—; el concepto de *barroco*, que pronto pasaría a la literatura, procede asimismo de la historia del arte; el término *romanticismo*, en fin, tiene su origen en la historia de la música [1].

Lo que sí podemos afirmar es que la concepción de un ritmo dentro de la historia literaria es, ciertamente, un descubrimiento moderno. Bien es verdad que los humanistas del Renacimiento se anticiparon un tanto a la visión del curso de la historia —no, ciertamente, la literaria— al postular la existencia de una época antigua, a la que se oponía la medieval, como negación de ella, y frente a la cual, como reacción, se levantaba su propia época, la «moderna». Y, sin embargo, dos cosas cabe decir de esa visión humanista de la historia: ante todo, que no es, en rigor, histórica. Y no lo es porque, en el

[1] Sobre el difícil problema de la adaptación de categorías artísticas a la ciencia de la literatura, véase el sugestivo libro de Kayser *Interpretación y análisis de la obra literaria* (trad. esp., Madrid, Gredos, 1954, págs. 26 y sigs.). La visión historicista en épocas ha llevado emparejada una concepción fragmentaria del hombre y a hablar de tipos históricos distintos: así el hombre gótico, el hombre renacentista o, en Grecia, el hombre arcaico, clásico y helenístico. Contra esta fragmentación se ha proclamado abiertamente Scherer *(L'homme antique et la estructure du monde interieur,* París, 1958), libro que provocó una dura réplica de Lasserre *(REG,* 72, 1959, 341) con la consiguiente respuesta de Scherer *(Sur la continuité de l'homme antique, REG,* 1960, págs. 15 y sigs.). Sobre los rasgos del hombre homérico, cfr. Snell, *Las fuentes del pensamiento* europeo (trad. esp., 1965, cap. I), y H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* Munich, Beck, 1962², págs. 83 y sigs.

fondo, los humanistas creían «restablecer» los grandes ideales de los antiguos, perdidos durante los «siglos oscuros». En segundo lugar, porque —resultado de ese espejismo humanista— se niega, en el fondo, el verdadero sentido del «ritmo» cultural.

El siglo XVIII introduce, como es bien sabido, la visión clasicista de la cultura. Los neohumanistas alemanes, sobre todo, elevan a la categoría de modelo —en parte como hicieron ya los renacentistas— un momento radiante de las dos culturas antiguas, la griega y la romana. Su concepción estetizante de la Antigüedad hace que se ocupen de los grandes períodos de plenitud —el siglo V, la época de Augusto—, despreciando los otros momentos del mundo antiguo. Sólo de un modo imperfecto, aunque en algunos aspectos decisivo, se plantea la posibilidad de una visión histórica del arte: así Winckelmann. Y, siguiendo su ejemplo, Herder, y un poco más tarde los hermanos Schlegel, intentarán aplicar al hecho literario las grandes intuiciones del primer historiador del arte en la Antigüedad[2].

Un ritmo biológico en la cultura fue establecido, como es bien sabido, por Spengler, en su *Decadencia de Occidente* (trad. esp., Madrid, Espasa-Calpe, 1958). Se trataba de concebir la cultura —o mejor, las culturas— como seres vivos que nacen, llegan a la madurez y mueren. En esta orientación, toda literatura, como fenómeno de un ciclo cultural, ha conocido un momento de balbuceo y otro de apogeo, seguido de una decadencia que puede durar largos siglos. Aunque las ideas de Spengler no son hoy más que pura historia, no es infre-

---

[2] La *historia del arte en la Antigüedad,* con un prefacio muy interesante de Goethe, puede verla el lector español en la versión publicada por la Editorial Aguilar (Madrid, 1955). Sobre el papel de Herder en la creación de la nueva ciencia literaria, cfr. Ermatinger, *Filosofía de la ciencia literaria,* trad. esp. México, F.C.E., 1945, *passim.* Sobre el papel de Petrarca en la periodización de la historia, cfr. nuestro trabajo «A. Vesalio y la ideología del Renacimiento» *(Emerita,* XXXIX, 323 y sigs.).

cuente que los manuales de literatura nos hablen de inicio, apogeo y decadencia. Lo cual, entre otros inconvenientes, está el grave error de enfocar tales períodos exclusivamente en función de los demás, sin concederles plena personalidad. Al hablar del período arcaico tendremos ocasión de ampliar algunas de esas consideraciones. Diremos, sin embargo, que, como consecuencia de la aplicación de esos criterios, la literatura arcaica se ha visto hasta muy poco como una simple preparación de lo clásico, sin atender a sus rasgos propios y distintivos [3].

Un principio, en teoría aséptico, respecto a la dependencia del hecho literario con relación a la historia política podría ser el procedimiento de la estructuración de la literatura por géneros. No es raro ver empleados tales procedimientos en algunos manuales de literatura moderna, como tampoco lo es el procedimiento mixto, a base de estructurar la historia de una literatura por épocas, cada una de las cuales es a su vez estudiada mediante cortes verticales por géneros. Así, en principio, la *Literatura griega* de A. Lesky, inteligente y bien informada, por otra parte. Es más, nunca dejará de tener interés la visión histórica de un género determinado, sobre todo para literaturas como las clásicas, en

---

[3] Hoy día los conceptos de perfección y de decadencia han sido sometidos a profundas revisiones. En lo que respecta al mundo griego, la identificación de época helenística y decadencia, frecuente hasta hace pocos lustros, se ha revelado como algo sin sentido. Cierto que la literatura helenística no puede medirse según los módulos con que estructurábamos lo clásico, pero la poesía de un Teócrito, por ejemplo, no puede decirse que sea decadente en el sentido tradicional.

Ya Ortega, hablando de las *épocas deslucidas*, se expresa en los siguientes términos: «Pero ambas calificaciones, «transición» y «decadencia», son impertinentes: transición es todo en la historia... Decadencia es un diagnóstico parcial cuando no es un insulto que dedicamos a una edad.» Y añade esta idea, muy valiosa: «En las épocas llamadas de decadencia algo decae, pero otras cosas germinan» *(Ideas para una Historia de la Filosofía,* publicadas como prólogo a la *Historia de la Filosofía,* de E. Bréhier, 1942).

las que es principio básico la existencia real de tales géneros, frente al nominalismo que tiende a imponerse en la ciencia actual de la literatura. Sin embargo, hay algo que desaconseja un enfoque de este tipo en toda consideración de la literatura, y no sólo la antigua. Por un lado, los géneros se influencian entre sí, de modo que incluso la evolución de los mismos es difícil de trazar si no se ofrece una exposición sincrónica del hecho literario. Por otra, la mezcla de géneros —habitual, sobre todo, en la época helenística— no obedece a las mismas razones en la Antigüedad y en la época moderna. Pero hay más: el trasmundo de los autores, aunque cultiven géneros diversos —y en Grecia es corriente adscribirse a uno solo—, suele presentar puntos comunes, ya en la aceptación de unos principios ideológicos o estéticos, ya en su opinión frente a unos valores determinados. Así, Píndaro y Esquilo, que cultivan géneros completamente distintos, coinciden, en cambio, en determinados horizontes, estilísticos y estéticos, y en aquello en que se oponen —aristócrata es Píndaro, demócrata Esquilo— reflejan una problemática típica del momento final de la época arcaica y comienzos de la clásica. Simónides y Píndaro, por otra parte, si bien representantes de la poesía coral arcaica madura, son hombres que respiran ambientes completamente opuestos [4].

Desechado el método de enfocar la literatura a base de criterios políticos, no ha dejado de ensayarse un procedimiento aparentemente más fértil, pero que a la larga resulta tan cuestionable como los anteriores, si bien por otros motivos. No es raro encontrarse con historias de la literatura —ello ocurre frecuentemente

---

[4] Una visión de los géneros literarios tal como los concebían los antiguos puede verse en C. Gallavotti, «*Sulle classificazioni dei generi letterari nell'estetica antica*», *Athenaeum*, 1928, pág. 3566 y sigs., así como J. J. Conahue, *The theory of literary kinds*, Iowa, 1943. Ideas generales sobre esta cuestión en E. Steiger, *Conceptos fundamentales de poética*, Madrid, Rialp, 1966.

con las modernas— en las que el criterio de división a base de siglos civiles o reinados ha sido sustituido por una serie de épocas cuya denominación remonta a las más diversas actividades del espíritu. Estructurar la historia literaria de Europa a base de categorías como Renacimiento, Reforma, Humanismo, Romanticismo, Neoclasicismo es algo a que estamos acostumbrados, aunque, como hemos señalado más arriba, su denominación procede de los campos más diversos, y no siempre son absolutamente relevantes. Cierto que la historia misma, en algunos casos, es la responsable de tal mescolanza de términos. Pero siempre será un buen principio de cautela tener en cuenta el hecho de que, con harta frecuencia, estos términos de origen tan diverso no han adquirido carta de naturaleza en su propia época. Han sido los críticos posteriores, con una mayor perspectiva histórica, los que los han acuñado o, cuando menos, difundido. El término «humanismo» fue creado, como es bien sabido, a principios del siglo XIX; en Inglaterra aparece en 1844 el término «romanticismo». Como etiquetas cómodas, tales categorías resultan de fácil manejo y permiten una agrupación de fenómenos culturales, pero no se puede perder nunca de vista que estamos operando con esquemas un tanto abstractos y, desde luego, relativos.

Lo mismo cabe decir de los intentos por organizar la literatura a base de series antitéticas que se repiten, en un determinado ciclo, a modo de «corsi» y «ricorsi» viquianos. Fecunda fue en su día, la antítesis Dionisismo/ Apolinismo, creación de Nietzsche, quien, a la visión de una Grecia luminosa, hecha toda de razón y medida, opuso el lado oscuro e irracional de la cultura helénica. Pero con ello no se agota ni toda la riqueza de una época ni mucho menos la de la cultura griega en general. ¿Y qué decir de la tradicional visión que opone a un Clasicismo un Romanticismo en una serie de repeticiones de tales categorías a lo largo de toda la cultura humana? Resulta fácil la tentación de aplicar esos es-

quemas básicos a todo el ritmo de una literatura, con lo que deja de percibirse lo que de esencial tiene un período respecto a otro.

Valdría la pena decir algo de los intentos por estructurar la historia de la cultura —y, naturalmente, de la literatura— a base de épocas femeninas y épocas masculinas. Ortega ha dedicado al tema algunas interesantes páginas de su *Rebelión de las masas* (págs. 202 y sigs. de la edición Austral, Madrid, 1958). No resultaría difícil distinguir, *grosso modo,* en Grecia, períodos de marcada tendencia masculinizante opuestos a otros en los que predomina la «cultura femenina». La época arcaica es fundamentalmente de talante masculino (el amor dorio, el ideal guerrero de Tirteo, la escultura y la arquitectura dóricas) frente a la fuerte tendencia feminista que domina en lo helenístico (el epilio, la elegía amorosa, el importante papel de lo femenino en esa sociedad, el amor con centro en la mujer). Sin embargo, tales esquemas, sin dejar de ser válidos en una cierta perspectiva, no agotan toda la riqueza de los fenómenos históricos de una época dada. El «masculinismo arcaico» no explicaría, por ejemplo, ni Safo, ni la poesía de un Mimnermo, ni, ciertamente, las tendencias delicadas de ciertos aspectos del arte arcaico.

Partiendo de postulados diltheyanos, una buena parte del siglo XX ha intentado estructurar el ritmo cultural según el principio de las «generaciones». Ortega ha teorizado largamente sobre tal organización del ritmo de la cultura, llegando a afirmar que la dinámica de la historia humana sólo puede explicarse íntegramente a partir de la lucha de las generaciones, que constituyen, en su opinión, el pulso de la historia.

La base del estudio generacional, las literaturas se hallan en una consideración sociológica en sentido muy amplio, en la que juega un papel de primer orden la cronología de los diversos autores, para establecer, por decirlo con Ortega, el *tema* de cada uno de los grandes

momentos de la historia. Pero importa asimismo determinar una serie de factores que ponen a la luz las grandes preocupaciones de cada generación. Señalaremos, de modo especial, los nuevos fermentos educativos que determinan la orientación general de una generación dada; las relaciones personales de los distintos miembros de una misma generación; el conjunto de vivencias comunes que dan la tónica de los ideales de una generación determinada; las figuras paradigmáticas o ideales a las que intentan imitar los hombres de una generación; el estudio del lenguaje, acaso uno de los signos más inequívocos para conocer los grandes anhelos y las nuevas vivencias que intentan oponerse [5].

---

[5] Nadie deja de ver las grandes ventajas que un enfoque generacional de las literaturas puede tener. Se explican o, al menos, se clarifican muchos fenómenos culturales, al ponerlos en relación con toda la gama de fenómenos que determinan las «ideas y creencias» de un momento dado. La intencionalidad y sentido de algunas obras literarias cobran una nueva dimensión y, en suma, la literatura deja de convertirse en una descripción externa de su contenido para adquirir una dinámica *sui generis,* altamente ilustrativa de su sentido profundo. Cierto que con ello el misterio de la creación literaria subsiste, ya que, a la postre, toda obra auténtica trasciende el marco histórico de que ha brotado. Pero es que no se ha pretendido nunca sustituir la comprensión «profunda» de un poema por su estudio exclusivamente generacional, sociológico. Sin embargo, no hay duda de que mucho se ha ganado con ello. La obra de Esquilo, por ejemplo, gana una nueva dimensión al estudiarla inmersos en el humus y el clima ideológico en que ha nacido. La tragedia de Eurípides se hace mucho más compresible si se estudia sobre el fondo de las aportaciones de la generación que vivió la guerra del Peloponeso, e incluso obras de menos entidad, como las de Jenofonte e Isócrates, se hacen más transparentes si se proyecta sobre ellas el nuevo espíritu del primer tercio del siglo IV.

2

LA ÉPOCA ARCAICA

Desde Nietzsche, que, frente a la idealización winckelmanniana de lo clásico, luminoso y apolíneo, levantó la bandera del dionisismo, una buena parte de los esfuerzos de filósofos y filólogos del presente siglo se ha encaminado hacia una mayor comprensión de lo arcaico. Es sintomático que Spengler se ocupara de Heráclito; que Heidegger, que no era filólogo, haya profundizado en Parménides, y que Bergson reivindicara el valor intrínseco de la filosofía heraclítea. Pero a nosotros nos interesan aquí, en primerísimo lugar, los trabajos de los filólogos. Y éstos, ciertamente, han llevado a cabo una profunda labor exegética y editora. Unos, como Wilamowitz *(Sappho und Simonides,* Berlín, 1913) y Bowra *(Greek Lyric Poetry,* Oxford, 1959[2]) han centrado su atención en las personalidades individuales; otros, como Burn *(The lyric Age of Greece,* Londres, 1960), Starr *(The Origins of Greek Civilization,* Nueva York, 1961), Heuss *(Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche, A.u.A.*I, 1945) y Fr. Schachermeyer, *(Die frühe klassik der Griechen,* Stuttgart, 1966) han abordado los problemas históricos que plantea este importante

período de la literatura griega; las cuestiones de estilo han sido tratadas especialmente por Fränkel *(Wege und Formen frühgr. Denkens,* Munich, Beck, 1962^2), Van Groningen *(La composition littéraire archaïque grecque,* Amsterdam, 1960^2) y Van Otterlo *(Beschouwingen over het archaisch Element in den Stijl van Aeschylus,* Utrecht, 1937), en tanto que las diferencias que separan el período homérico del propiamente lírico constituyen la base del trabajo de Max Treu *(Von Homer zur Lyrik* Munich, 1955). Las relaciones y afinidades existentes entre poetas y filósofos han sido tratadas parcialmente por Snell *(Die Entdeckung des Geistes,* Hamburgo, 1955^3, capítulo IV) y, sobre todo, por Kotting-Menko *(Individu en Kosmos,* Amsterdam, 1948). Sin embargo, el único trabajo sistemático consagrado a esta época y enfocado en una perspectiva integral, aunque con un comprensible predominio de los aspectos literarios e ideológicos, es la monumental obra de H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* Munich, Beck, 1962^2 (hay traducción inglesa)[1].

El problema más grave planteado por el momento es el de las causas de la destrucción del mundo micénico. Paulatinamente, la tesis de una conquista violenta por parte de los llamados *dorios* ha ido perdiendo crédito entre los arqueólogos, los lingüistas y los historiadores. La falta de una solución de continuidad que, de existir, abonaría la tesis de un cambio de población es el obs-

[1] Cabe, no obstante, hacer mención de algunos estudios parciales sobre el período arcaico. Mencionaremos el trabajo de Webster *(Greek Art and Literature,* 700-530, B.C., Londres, 1959), el librito de J. P. Vernant *(Les origines de la pensée grecque,* París, PUF, 1962) y la obra de G. Thomson, *Aeschylus and Athens,* Londres, 1949, que, para determinadas cuestiones, como la evolución paralela de la sociedad y la literatura, es de gran utilidad. Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica,* cap. I, hace un buen balance de la época arcaica, que ha ampliado en dos libros recientes *(Orígenes de la lírica griega,* Madrid, 1976, y *El mundo de la lírica griega antigua,* Madrid, 1981). Una visión de conjunto sobre este período en O. Murray, *Early Greece,* Brighton, 1980.

táculo más grave que existe. Pero es que, además, los arqueólogos han descubierto que, en el mundo micénico continental, se observan trazas de dos fenómenos distintos, al parecer, no relacionados entre sí: de un lado, la despoblación de los centros micénicos, y de otro, restos de destrucción posterior, pero sin que pueda hablarse de ruptura arqueológica, dado que no se observan vestigios de un cambio de población. Es cierto que se han detectado grandes movimientos de pueblos en ese momento (entre 1230 y 1200, aproximadamente); Egipto consigue rechazar a duras penas, hacia 1230, una invasión por mar, y más tarde, hacia 1190 tendrá que defenderse de ataques que proceden de Siria. Por otro lado, importantes puertos de Siria, Palestina y Chipre fueron saqueados hacia finales del XIII. El imperio hitita se hundirá hacia 1180. Por lo que atañe al mundo micénico propiamente dicho, la mitología nos ha conservado el recuerdo de guerras intestinas (por ejemplo, la de los Siete contra Tebas), y posibles restos de luchas entre estratos inferiores y superiores de la población (así tiende a interpretarse hoy la oposición Euristeo-Heracles).

Un ingenioso esfuerzo por explicar, por razones geológico-climáticas, el hundimiento del mundo micénico puede hallarse en el librito de Rhys Carpenter, *Discontinuity in Greek civilization*, Cambridge, 1966. Este trabajo, resultado de un ciclo de conferencias, propone la tesis de una erupción de grandes proporciones del volcán de la isla de Tera, que habría tenido lugar a mediados del siglo XV a. C. y que habría destruido gran parte de los palacios minoicos. Ello sería la razón que habría permitido la invasión de los micénicos. Por otro lado, los movimientos de pueblos, antes señalados, serían el resultado de malas cosechas, consecuencia de una etapa de sequía pertinaz, que habría transformado regiones enteras donde esos pueblos se moverían en busca de sustento.

Sobre la cronología de la época micénica, con puntos

de vista que tienden a remontar la caída de Troya a una época anterior de la comúnmente aceptada (entre 1209 y 1183 a. C.) cfr. J. Bérard, *Recherches sur la chronologie de l'époque mycénienne,* París, Klincksieck, 1950. Para Bérard, la fecha de la destrucción de Troya caería hacia 1400. La cronología baja varía considerablemente (Furumark propone 1150; Wace 1100; Burn, entre 1050 y 1000).

Es muy importante el libro de V.R.d'A. Desborough *The last mycenaeans and their succesors,* Oxford, 1964.

Con ello entramos en uno de los capítulos más apasionantes, últimamente, de la protohistoria griega. Hasta hace muy poco, la creencia general era que los griegos penetraron en tres oleadas migratorias; primero los jonios, luego los eolios y, finalmente, los dorios. El desciframiento del micénico, y las consecuencias que su conocimiento ha tenido para la historia de la génesis de los dialectos griegos ha arrojado una luz completamente nueva sobre la cuestión. Los trabajos de E. Risch («Die Gliedurung der gr. Dialekte in neuer Licht», en *Mus. Helv.* 1955, págs. 61 y sigs., especialmente) permitieron establecer una cronología bastante más baja de lo que se había creído hasta entonces para la formación del dialecto jónico: todos sus rasgos típicos serán posteriores a la destrucción del mundo micénico, esto es, ya en el primer milenio con seguridad. Siguiendo métodos parecidos, el joven helenista J. L. García-Ramón *(Les origines postmycéniennes du groupe dialectal éolien,* supl. de *Minos,* 6, Salamanca, 1975) ha establecido asimismo lo tardío de los rasgos específicos del eolio. Finalmente, en 1976, J. Chadwick, en varios trabajos suyos (sobre todo «Who were the Dorians?», *Parola del Passato,* XXXI, 1976, 103 y sigs.) avanza la hipótesis de que la lengua principal de las tablillas micénicas es el producto de la influencia que los escribas micénicos ejercían sobre el griego en el curso de la «minoización» *(sit venia verbo)* del Heládico reciente. Los grandes

centros micénicos, de acuerdo con esta hipótesis, llamaban a los expertos cretense para organizar su administración. Este elemento minoico sería la base originaria de una serie de cambios fonéticos, el más importante de los cuales fue el paso de -ti a -si. Por tanto, las tablillas reflejarían un estadio no hablado en la época, que era todavía una lengua de tipo «dórico», en la que el rasgo -ti se mantendría. La conclusión es que no ha habido invasión dórica[2].

La bibliografía relativa al problema de la invasión dórica es abundante y no podemos aquí hacer la crítica sistemática. Su no existencia, y por tanto un verdadero antecedente de la hipótesis de Chadwick, es el trabajo de un arqueólogo griego. (M. Andronikos, *Hellenikà*, XIII, 1954, págs. 221 y sigs.), quien atribuye al descontento interno, la decadencia y desaparición de la civilización micénica[3].

---

[2] El mismo autor expuso la misma hipótesis en una contribución a un coloquio lingüístico histórico («Der Beitrag der Sprachwissenschaft zur Konstruktion der gr. Frühgeschichte», en *AAWW, CXIII*, 1976, págs. 183 y sigs.), donde sostiene que la lengua griega se ha formado en el período comprendido entre 2.000 y 1.600 a.C. y que el dórico no es postmicénico, sino que convivió con él.

[3] Los argumentos arqueológicos que podrían apoyar la tesis de una invasión doria, pueblo que habría permanecido en el Epiro hasta el final del mundo micénico, fueron en su día recogidos por N. G. L. Hammond (*Prehistoric Epirus and the Dorian invasion,* Ann. British Sch. at Athens, XXXII 1931-1932, págs. 131 y sigs.).

Otra línea de investigación tiende a buscar la llegada de los dorios por mar. Así, Fr. Miltner (*Die dorische Wanderung, Klio,* XXVII, 1934, págs. 54 y sigs.) sostuvo en su día que primero ocuparon Creta, para después diseminarse por el Este y la Argólida. Posteriormente I. G. Nixon (*The Rise of the Dorians,* Londres, 1968) ha defendido la ecuación entre los llamados «pueblos del mar» y los dorios, los cuales habrían invadido Grecia por mar. Esa identificación explicaría según Nixon la ausencia de ruptura cultural que tanto ha extrañado a los arqueólogos.

La Edad Media griega

Tras el hundimiento del mundo micénico, la Hélade vive unos siglos de inseguridad que con razón reciben el nombre de Edad Media griega. Será sólo a partir del siglo VIII cuando esas tinieblas empiecen a disiparse. En el ínterin, entre los siglos XI y IX, se producen hechos decisivos que transformarán radicalmente el panorama histórico. Una nueva civilización surgirá. El largo proceso que va desde 1150 al 750 nos es hoy día mucho mejor conocido desde hace pocos lustros. Los hallazgos arqueológicos permiten un conocimiento más detallado de este largo período de cuatrocientos años, que puede, *grosso modo*, dividirse en tres estadios, representados por los estilos que han ido dominando en la cerámica. Un primer estadio está representado por la cerámica *protogeométrica*, y debe situarse en los decenios que preceden al 1000 a.C. Una segunda fase de consolidación, y que abarca los siglos X y IX, en la que se constituyó la cerámica *geométrica*. Es ahora cuando la unidad cultural de la cuenca del Egeo llega a su realización. Por fin, un tercer período, que llega hasta bien avanzado el siglo VIII y se cierra con el comienzo del período propiamente *arcaico*[4].

Entre éstos tiene gran trascendencia el llamado *período de consolidación*. En él se prepara el terreno para el gran despliegue cultural que significan los siglos VIII-VI. Se produce, tras las migraciones hacia el Este que siguieron al hundimiento del mundo micénico, una paulatina consolidación: Jonia crea los primeros balbuceos de la gran cultura que dominará los siglos VII y VI. Los dialectos adquieren su perfil definitivo. Nacen las pri-

---

[4] Importantes trabajos se ocupan con detalle de estos períodos: cfr. A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece*, Edimburgo, 1971; C. R. A. Desborough, *Protogeometric Pottery*, Oxford, 1952; J. N. Cold stream, *Greek Geometric Pottery*, Oxford, 1968.

meras lenguas literarias, especialmente la épica, que, enlazando posiblemente con la tradición micénica, por vía oral, crea un vehículo de eficaz transmisión cultural. La religión va adquiriendo sus rasgos propios. A la talasocracia monoico-micénica sucede el dominio fenicio del Egeo, lo que traerá importantes consecuencias culturales: contactos con Oriente, introducción del alfabeto, avances en la técnica de la construcción naval, mayor contacto entre los pueblos, mayor seguridad en las vías de comunicación[5].

Hechos importantes tuvieron lugar durante este largo período de recuperación y de formación de lo que será el mundo helénico tradicional. Por un lado, y a partir de la caída de la tasalocracia micénica, los dueños del Egeo fueron los fenicios. Los contactos del mundo fenicio con el incipiente nuevo mundo griego tuvieron, entre otros, un fruto de valor cultural incalculable: la adaptación del alfabeto semítico a la lengua griega, naciendo el alfabeto griego, fenómeno que debió producirse no de una vez ni en una sola dirección, habida cuenta de las diferencias existentes entre los distintos alfabetos griegos. Su fecha puede establecerse hacia el siglo IX a. C. y puede apuntarse la posibilidad de que

---

[5] Sobre el proceso de la formación de la cultura y la civilización jónicas, más complicada de lo que hasta ahora se creería, cfr., entre otros, el libro de F. Cassola *La Ionia nel monde miceneo,* Nápoles, 1957, que, entre otras cosas, niega la existencia de una migración jónica, postulando, por el contrario, que la colonización de la costa anatólica se había dado ya en la época micénica. En su importante reseña de este libro, F. Schachermeyr *(Gnomon,* 1960, págs. 207 y sigs.) aun reconociendo con el autor que hay que aceptar, en principio, que la colonización de la Jonia fue importante en la época micénica, no puede negar un movimiento migratorio hacia las Cícladas y Asia Menor, a través del Peloponeso y el Ática (el recuerdo mítico de este movimiento es el de la emigración de los neleidas de Pilos a Atenas). Sostiene, por el contrario, la existencia de una migración jónica M. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie,* Atenas, 1958.

el contacto más directo del mundo helénico con el fenicio debió realizarse a través de Al-Mina[6].

Una de las cuestiones más importantes de estos oscuros tiempos es la de las transformaciones políticas. Durante un momento relativamente temprano, acaso en pleno siglo IX, si no antes, la monarquía fue perdiendo fuerza política, hasta desaparecer prácticamente del horizonte político sustituida por una organización aristocrática. Precisamente será la aristocracia la forma política dominante en la época arcaica, y sólo en su etapa final, y por razones muy diversas, hará su aparición la tiranía, que a su vez preparará el camino hacia el nuevo orden «democrático». Es el gran período, hecho de tensiones, que con razón se ha llamado «el período revolucionario de la Hélade».

Desde el punto de vista económico, dos son los grandes fenómenos que caracterizan a la época arcaica en sentido lato. Si en los primeros momentos, al romperse la complicada organización micénica, con su burocracia y acaso con su centralismo, conoce el Egeo un período de desorganización, con una economía «cerrada», hecha de puros intercambios, y que hasta cierto punto se refleja en los poemas homéricos, poco a poco Grecia se

---

[6] Sobre esta importante factoría griega en el norte de Siria, cfr. ahora J. Boardman, *Los griegos en ultramar* trad. cast., Madrid, 1975, págs. 53 y sigs.

Sobre la introducción del alfabeto en Grecia, cfr. M. P. Nilsson *«Die Uebernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen» (Opuscula Selecta vol. II,* Lund, 1952, 1029 y sigs.), así como el volumen de la *Wege der Forschung, (Das Alphabet,* editado por Pfohl, Darmstadt, 1976). Sobre los contactos con el mundo fenicio, véanse las actas del Coloquio de Roma sobre el tema *(L'espansione fenicia nel Mediterraneo,* Roma, 1971).

Un *rapport* muy completo sobre las condiciones económicas del mundo griego en estos siglos puede verse en E. Will, *«La Grèce archaïque» (Deuxième conférence internationale d'Histoire économique,* París-La Haya, 1965, págs. 41 y sigs.). Es importante el libro de Ch. Starr *The Economie and Social Growth of Early Greece,* Nueva York, 1977, que vale para todo el período arcaico en general.

reorganiza y se rehace, y del caos de los primeros momentos de la Edad Oscura surge una nueva civilización. Cuando hablamos de Grecia entendemos no simplemente la Grecia continental, sino, sobre todo, la faja costera de Asia Menor, donde va a tener lugar el alumbramiento de la primera civilización histórica.

Junto al renacer económico, y en íntima relación con él, hay que hablar del gran fenómeno de las colonizaciones, a raíz de las cuales todo el Mediterráneo se convierte en un verdadero mar heleno, igual que el mar Negro, el Ponto Euxino de los griegos, al que llegan, en busca de productos, las naves de los marinos helenos.

Hemos hablado de colonizaciones, pero es preciso distinguir dos tipos. Tras la caída del mundo micénico, una amplia corriente migratoria se orienta hacia las islas del Egeo y hacia Asia Menor, ya en parte ocupada por las factorías micénicas. Surgen así tres grandes regiones en la franja microasiática: en la parte norte, la Eólida, con algunas islas adyacentes, sobre todo Lesbos, cuna de un tipo de cultura cuyo fruto más conocido es la lírica monódica; en el centro, la Jonia, con las islas de Quíos y Samos, y que, como veremos, producirá la primera cultura arcaica. Finalmente, en el sur, la Dória[7].

---

[7] Otro de los importantes cambios que se produjeron en este período fue la creación de la *táctica hoplítica,* que transformó completamente la concepción de la guerra, de la conducta del soldado en el combate e incluso de la ética corriente. Mientras el guerrero homérico combatía lleno su *thymós* del *ménos* que la divinidad había inyectado, es decir, en un estado de semiposesión (cfr. G. S. Kirk, «War and the warrior in the homeric Poems», en el libro colectivo *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* ed. por J. P. Vernant, París, 1968, págs. 93 y sigs.) aparece el nuevo hoplita, cuyo ejemplo arquetípico es el guerrero tirteico, actúa solidariamente con sus compañeros de *falange,* con un pleno dominio de sí mismo *(sophrosyne,)* tal como ha sido estudiado por Nilsson («Die Hophtentaktik und das Staatswesen», en *Opuscula Selecta,* II, 897 y sigs.) y por P. Vidal-Naquet («La tradición de l'oplite athénien» *(Problèmes de la guerre...,* págs. 161 y siguientes).

INFLUJOS DE ORIENTE

Es seguramente a lo largo de los siglos de consolidación y quizá a comienzos del siglo VIII cuando se produce un fenómeno importante y que habrá de dejar una honda huella en la cultura griega. Nos referimos a las influencias literarias procedentes del Oriente. Algunos investigadores, es cierto, han postulado la existencia, en la tardía Edad del Bronce, de una literatura común, hecha de fórmulas y con temas paralelos, a todo el Mediterráneo oriental. El descubrimiento y la publicación en los últimos lustros, de textos hititas, hurritas y cananeos ha permitido sentar las bases de esta tesis. No faltan tampoco quienes creen en corrientes culturales iniciadas durante el período micénico. Sea como sea, el Oriente, ya en una época bastante remota, ya en el período posterior al hundimiento de la civilización micénica, ha dejado su huella indeleble en la cultura griega, y que podemos resumir en aspectos del mito y la introducción del alfabeto. Que buena parte de la mitología griega y, por medio de ella, la literatura épica proceden de zonas orientales lo hemos señalado ya. La posibilidad de contactos entre el mundo micénico y Oriente es cosa probada. Que a partir del siglo IX éstos pueden continuar es un hecho aceptado hoy por buena parte de los arqueólogos. Finalmente, no hay que olvidar que, en el siglo VI se produce una nueva ola de temas orientalizantes, tanto en el arte como en el pensamiento y la literatura.

La tesis de un origen común, mediterráneo, de buena parte de los mitos orientales y griegos ha sido defendida, entre otros por L. A. Stella en un interesante libro sobre Homero (*Il poema di Ulisse,* Florencia, 1955), libro al que siguieron otros no menos importantes, como el de C. H. Gordon, *Homer and Bible,* Ventnor, N. J. 1955, que lleva como subtítulo «The Origin and Character of

East Mediterranean Literature». Ciertamente algunos mitos, como el de la castración de Urano, derivan, sin duda, de algunos mitos hitito-hurritas, como el contenido en la fábula de Kumarbi. Paralelo al canto de Ullikummi corre el tema de Tifón, que posiblemente deriva de aquél. Sin embargo, algunos críticos son menos taxativos, como Starr *(Le origini della civiltà greca*, pág. 107 y sigs.), quien sostiene que «la mayor parte, si no todas, de esas influencias, deben considerarse el producto de renovados contactos a partir del siglo IX en adelante»[8].

LOS JONIOS

En todo caso, el hecho más importante de la historia griega de la Edad Oscura es el proceso que culminará con la gran civilización jónica. Han confluido aquí, por una parte, las tradiciones micénicas, y por otra parte, los influjos orientales. El gran resultado es la creación del régimen político de la «poleis», acaso realizado ya en pleno siglo VIII, y cuyo prototipo es Mileto, junto a la cual cabe citar metrópolis como Focea, Éfeso y, más

---

[8] En particular, sobre estos problemas, véanse el trabajo de Dirlmeier, *Homerisches Epos und Orient (Rh. Mus.*, XCVIII, 1955, págs. 18 y sigs.) y Webster, *From Mycenae to Homer,* Londres, 1958, quien llega incluso a sostener, págs. 82 y sigs., que la figura de Aquiles fue modificada para hacerla más semejante a la de Gilgamesch; cfr. asimismo Germain, *Génèse de l'Odyssée,* París, 1958, y Astour, *Hellenosemitica,* Leiden, 1965.

Véanse actualmente J. B. Pritchard (ed.) *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* Princeton, 1955[2], y G. Del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit,* Madrid, Ed. Cristiandad, 1981.

Un problema que ha originado cierta polémica se ha planteado a raíz de la interpretación socio-económica que pueda reflejar la obra de Hesíodo. Frente a la tesis de M. Detienne *Crise agraire et attitude religeuse chez Hésiode,* Bruselas, 1963), E. Will ha avanzado una explicación completamente distinta *(«Hésiode: crise agraire ou recul de l'aristocratie?»,* en *REG*, 78-1965, págs. 542 y sigs.)

tarde, Esmirna Samos, Clazómenas, Priene. En estas ciudades, ricas de posibilidades agrícola al tiempo que comerciales, merced a su inigualable situación geográfica, tendrá su cuna la primera gran cultura helénica. La arquitectura jónica se inspirará en la oriental, si bien su genio añadirá algo a las creaciones procedentes del Este, y lo mismo cabe añadir de la escultura, la cerámica, y —¿por qué no?— de la épica.

Es el genio jónico esencialmente sintético, que sabe armonizar las corrientes orientales con los estímulos procedentes de su propia idiosincrasia. Al lado de una vertiente empírica —los jonios eran comerciantes natos—, de la que nacerán las ciencias etnológicas e históricas, así como la medicina, conoce una vertiente nacionalista, metafísica, que dará lugar al origen de la especulación filosófica.

Al lado de estos dos rasgos, Jonia ha pasado a la historia por ser la cuna del «individualismo». Es en las ciudades jónicas donde asistimos a la ruptura de los lazos que unen al individuo con el Estado. Frente a la cultura «dórica», que tiende a la disciplina y a la tradición, el gran fenómeno de la época *lírica* es la aparición de una conciencia del *yo,* el despertar de la personalidad, según frase del profesor Snell. Este individualismo, unido al respeto por la realidad «empírica» y una tendencia a la «ilustración», palpable incluso en algunos aspectos de la épica homérica, explica que sea en Jonia donde ha hecho su primera aparición la ciencia helénica. El estudio racional de los fenómenos y la investigación desinteresada de la verdad, ha dicho Jardé *(La formación del pueblo griego,* pág. 226), es la gran aportación de la Jonia frente a la pura constatación de hecho que practican los orientales.

Cierto que la cultura jónica presentaba sus puntos flacos. La riqueza y la prosperidad trajeron consigo un cierto afeminamiento de las costumbres y, parejo de ello, una innegable visión decadente de la vida. Era

proverbial su indisciplina, su debilidad para la lucha, su falta de sentido de la unidad política. Si un tiempo fueron valientes y aguerridos, como nos testimonian un Arquíloco, un Calino, en el siglo VI lo jónico es sinónimo de debilidad física y espiritual. Ciertamente, las circunstancias históricas contribuyeron a esta decadencia. Como señala E. Will (*Doriens et Ioniens,* París, 1956, pág. 18), «no puede negarse que el carácter y el espíritu históricamente atestiguados entre los jonios deben mucho a su situación particular, al ambiente asiático en que vivieron»[9].

Al margen, pues, de esta visión racista de la historia, sí cabe afirmar que la época arcaica ha sido el resultado de las aportaciones de tres grandes sociedades más o menos diferenciadas. Por un lado, la jonia, con su individualismo; por otro, el dorismo, que triunfa y se impone en la Grecia continental. Finalmente, el espíritu ático, que consigue hacer su aportación propia bien avanzada la época arcaica, en el siglo VI, con Solón y la democracia. Con las debidas precauciones, y procurando no exagerar generalizando los rasgos espirituales de cada una de estas grandes culturas, cabe, pues, afirmar que el ritmo de la época arcaica viene en cierto modo determinado por el predominio primero del espíritu «centrífugo» jónico, seguido del «centripetismo» dórico, para, finalmente, aparecer una síntesis armónica de los dos en Atenas[10].

---

[9] Lo que no puede hacerse es postular, como han hecho algunos historiadores racistas, la existencia de un carácter jónico preexistente a la migración a Asia Menor. En una palabra, sostener que existe un «espíritu jónico» intemporal, independiente de los avatares históricos que fueron moldeando este espíritu. Como tampoco pretender que lo «dorio» es una categoría intemporal, que ha permanecido inalterado a lo largo de la historia. No debe olvidarse nunca que todo φαινόμενον es un γενόμενον. En este sentido, la reacción de E. Will, en el libro antes citado, está plenamente justificada.

[10] Que Jonia, en sus inicios, no fue una fuerza promotora, sino

La religión arcaica

Si abordamos la época arcaica desde el ángulo religioso, señalaremos que el momento culminante de la misma, esto es, a partir del siglo VII, se dibuja claramente una dicotomía en «corrientes legalistas y místicas». La expresión es de Nilsson y, hasta cierto punto, coincide con los dos grandes fermentos que dan su tónica al período que nos ocupa: por un lado, la religión de Apolo, el predominio de Delfos; por otro, la religiosidad dionisiaca, con sus corrientes más o menos emparentadas, el orfismo y el pitagorismo.

Indudablemente la estructuración social del período arcaico, con los nobles a la cabeza, y el *pueblo* en la base, ha determinado en gran parte este doble aspecto de la religiosidad helénica arcaica. Delfos es el gran santuario aristocrático del período arcaico, y el principio délfico por antonomasia, de origen claramente aristocrático, es la limitación de las posibilidades humanas. En cambio, el movimiento dionisiaco es, indudablemente, de profunda raigambre popular. Mientras Apolo y

---

que iba a remolque, es la tesis sostenida por G. M. A. Hanfmann («Iona, leader or follower?», en *HSClPh,* LXI, 1953, págs. I y sigs.). Cdfr., asimismo, E. Will (art. antes citado, pág. 54, nota 2): «La vieille conception de la Grèce d'Europe retardataire et fécondèe par la planturеuse Grèce d'Asie est bien, dépassée aujour-d'hui».

Una visión de la Jonia en este importante período puede verse en R. M. Cook, «Ionia and Greece in the eighth and seventh century a. C.» *(JHS,* LXVI, 1946, págs. 67 y sigs.). Muy importante, C. Roebuck, *Ionian Trade and Colonisation,* Nueva York, 1959, que acepta también la tesis de que Jonia no fue promotora, sino que iba a remolque. Cfr., asimismo, G. L. Huxley, *The Early Ionians,* Londres, 1966.

Sobre el importante fenómeno de las colonizaciones, aparte el libro ya mencionado de J. Boardman, *Los griegos de ultramar,* Madrid, 1975, son imprescindibles los trabajos de G. Vallet, *Rhégion et Zankle,* París, 1958 (que se ocupa de los inicios de la penetración griega en el estrecho de Mesina); J. Bérard, *L'expansion et la colonisation grecques,* París, 1960, y, del mismo autor, *La colonisation grecque de l'Italie meridionale et de la Sicile dans l'Antiquité,* París, 1957[2].

Delfos insisten en el abismo que separa al hombre de Dios, Dionisos pregona los lazos íntimos que los unen. Delfos elabora una doctrina en la que «el rito» adquiere una importancia excepcional, frente a lo que podríamos llamar «sentimentalismo» dionisiaco. Mientras el «pecado original» del hombre, según la religiosidad apolínea es la *hybris*, la transgresión de las limitaciones que al hombre ha impuesto Dios, el dionisismo promete la liberación de las cadenas del cuerpo y la consiguiente unión mística con el dios. El dionisismo, en una palabra, es una religión «salvadora», sobre todo en su versión órfica, en tanto que el apolonismo no sólo no pretende salvar al hombre, sino que lo mantiene a distancia de Dios[11].

Desde el punto de vista religioso el cambio más importante que se ha producido al pasar de los primeros siglos de la nueva edad a la plena época arcaica es lo que el profesor Dodds ha definido como el proceso que conduce de una «cultura del pundonor a una cultura de culpabilidad». Naturalmente que, como reconoce el propio Dodds, la oposición entre los dos períodos es relativa, puesto que en la época arcaica e incluso en la clásica pueden hallarse pervivencias de lo que hemos

---

[11] Da una visión general de las dos corrientes Nilsson, *A History of Greek Religion,* Oxford, 1949; sobre la doctrina délfica y la propaganda del santuario, Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique,* París, 1954. Traza una buena historia del oráculo, Parke, *The delphic Oracle,* Oxford, 1939.

Que hay en la base del apolinismo y el dionisismo una raíz social, lo defienden Gernet-Boulanger, *El genio griego en la religión* (trad. esp. Barcelona, 1926, 103). Sobre el orfismo y otras corrientes místicas emparentadas, cfr. el trabajo de Nilsson *Early orphism und Kindred religious movements* (H. *Th. Rev.*, 1935). Debemos a Jeanmaire un buen estudio sobre todos los problemas que plantea el movimiento dionisiaco *(Dionysos,* París, Payot, 1951).

Sobre los posibles influjos órficos en el pensamiento filosófico, cfr. Guthrie, *Orpheus and Greek Religión.* Londres, 1935. Diferencias sociales entre orfismo y pitagorismo hemos intentado trazarlas en otra parte (Cfr. J. Alsina, *Emerita,* 1959, XXVII, pág. 15).

convenido en llamar «cultura del pundonor». Sin embargo, es cierto que mientras la tónica de la religiosidad homérica es la falta de sentido de «pecado», la del período arcaico puede muy bien definirse como un complejo sentimiento de culpabilidad humana ante Dios. Culpabilidad que tiene raíces muy complejas y manifestaciones muy variadas. El hombre, en la época arcaica, se siente «desvalido» (ἀμήχανος), inseguro, y esta inseguridad y esta indefensión hallan su correlato en la creencia arcaica en la hostilidad divina, en la «envidia de los dioses», en las prácticas, ahora cada vez más constantes, de la purificación. Cabe, sin embargo, establecer ciertos matices. La idea según la cual el éxito excesivo puede producir una reacción desfavorable en la divinidad, y ello especialmente si el humano se ufana de él, no es una creencia específica de la cultura griega, pero en Grecia ha hallado una clara formulación. Relacionada con ella está la doctrina de la *hybris*, que determina todo el período arcaico y que pervive, con ligeros matices, a lo largo de la época clásica. Pero ha sido en los momentos finales del arcaísmo cuando tal idea se ha hecho algo obsesivo para el hombre. Y ello sobre todo en aquellos espíritus que, en pleno clasicismo, son los continuadores de la gran tradición «aristocrática» arcaica: así Heródoto. Sófocles y, en cierto modo, Esquilo. En este poeta, sin embargo, hallamos una definitiva superación del temor a la divinidad, encontramos una solución armónica al conflicto de potencias o al choque entre el hombre y la divinidad, con su «engaño maligno».

La doctrina de la *hybris*, como señala muy bien el profesor Dodds, es el resultado de una moralización de la creencia general humana en la «envidia de los dioses». Los poetas-teólogos arcaicos llegan así a estructurar una teología del *phthónos:koros,* esto es, hartazgo, engendra a *hybris,* que es *insolencia;* ello determina una reacción, una justa reacción divina, la *némesis,* que impone un castigo al hombre por su conducta. Por otra parte,

la racionalización de estas creencias llega a grados tales, que se plantean verdaderos conflictos. En primer lugar, Zeus, la gran divinidad del panteón griego y que ahora va a convertirse en la personificación de lo más «divino», pasa a ser el garante de la justicia (que ya en Hesíodo es concebida como la hija de Zeus). El término justicia es ahora, por otra parte, algo que se convierte en obsesivo. Los hombres tienen sed de justicia, de *dike*. Y ello hasta tal punto que una buena parte del pensamiento arcaico lleva sus exigencias a un grado tal, que llega a aniquilar casi al mismo hombre. Toda *hybris*, en la mentalidad arcaica, exige un castigo. Y si el castigo no puede alcanzar al culpable, pasa a sus hijos, o a los hijos de sus hijos, concepción que hallamos asimismo en Israel, y que, en Grecia por lo menos, sólo puede explicarse por la llamada «solidaridad» de los miembros de la familia: el clan forma una perfecta unidad, de forma que lo que ha realizado uno de sus miembros puede imputarse a los demás. Y los descendientes, como los muertos, forman parte de este clan. Ello plantea, naturalmente, una serie de problemas éticos, como el castigo de los inocentes. El orfismo, con su doctrina de una justicia de ultratumba, intentará superar esta aporía[12].

---

[12] Sobre el concepto de «cultura de vergüenza y de culpabilidad», cfr. el libro de Dodds *Los griegos y lo irracional,* trd. esp., Madrid, R. O., 1960, 37 y sigs. Un resumen de la tesis de Dodds da Pedro Laín en su libro *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica,* Madrid, R. O., 1958. Algunos críticos han pretendido reconocer la idea de pecado en Homero, pero sus puntos de vista están lejos de ser aceptables: así Aurelianus, *Godsdienst en Ethik in Homerus,* Utrecht, 1955 (y la discusión de J. Alsina en *Emerita,* XXVIII, 1960, 348, y *Convivium,* 1959, págs. 77 y sigs.) Sobre la solidaridad de los clanes, cfr. el libro básico de Glotz *La solidarité de la famille dans le droit criminal de 'Athiènes,* París, 1921. Sobre *hybris* e ideas emparentadas, contiene buenas observaciones el libro de Gernet *Recherches sur le dévéloppement de la pensée juridique et morale en Grèce,* París, 1917; en general, E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken,* Frankfurt, Klostermann, especialmente el vol. I, aparecido en 1950.

Tras este panorama general que constituye el marco dentro del que se desarrolla la literatura griega del período llamado por Fränkel «temprano» *(frühgriechisch)*, es tiempo ya de proceder a una exposición del proceso general de esta literatura.

LA LITERATURA ARCAICA

La plena comprensión de la época arcaica como un período histórico dotado de rasgos propios que lo definan específicamente es una notable conquista de la crítica del siglo XX. Wilamowitz (*Sappho und Simonides*, Berlín, 1913) llevó a cabo una labor, pionera en cierto modo, al realizar un esfuerzo considerable por captar la personalidad de algunos de sus espíritus más señeros. Labor en la que habrán de seguirle, bastantes años después, hombres como Fr. Dornseiff *(Die archaische Mythenerzählung,* Berlín, 1933), W. Marg *(Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung,* Würzburg, 1938) en el estudio de determinados aspectos concretos, así como por C. M. Bowra, que en un libro merecidamente famoso *(Greek Lyric Poetry,* Oxford, 1936), reeditado con ciertos retoques en 1959), en una visión global de la lírica del período que nos ocupa, pero sin abordar una visión de conjunto de lo arcaico. W. Jaeger, por su parte, hará la aportación de su grano de arena estudiando no sólo aspectos concretos (como su trabajo *Tyrtaios über die wahre Areté,* en los *S.-B. der preuss. Akad. der Wiss.,* 1932, págs. 537 y sigs.), sino también, intentando comprender aspectos generales en algunos de los capítulos de su conocido libro *Paideia.*
Será, sin embargo, H. Fränkel quien intente la tarea más notable por entender la época arcaica desde dentro, no simplemente como un *todavía no,* (es decir, como si lo arcaico fuera una simple preparación de lo clásico. El libro de Fränkel aparece en 1951, en alemán, en Nueva

York (hecho que indica que algo ha cambiado en el mundo de la filología clásica), pero no es sino el resultado de varios tanteos realizados por el autor en anteriores trabajos[13].

Dentro de la misma línea de interpretación de lo arcaico visto desde la perspectiva de la historia del espíritu *(Geistesgeschichte)* hay que situar algunos de los capítulos del libro de Br. Snell, *Die Entdeckung des Geistes,* que aparece por vez primera en 1946, pero que ha sido reeditado en varias ocasiones (la última, en Hamburgo, Claasen, 1963. Hay versión inglesa y española de la obra con el título de *Las fuentes de la cultura europea,* Madrid 1965). Snell se ha ocupado, en especial, del «despertar de la personalidad» en la lírica arcaica (éste es el título del capítulo IV del mencionado libro), así como de aspectos concretos de la visión del hombre en Homero y la fe olímpica de Hesíodo. El mismo año en que aparece la primera edición del libro de Snell, sale a la luz un interesante estudio de A. Heuss («Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche», en A.u.A., II, 1946).

El enfoque de Heuss es estrictamente histórico, no meramente literario, y, como en el caso de Fränkel, su meta es definir la época arcaica griega como un auténtico período histórico. Para el historiador alemán el período comprendido entre la migración jónica y las guerras médicas ofrece unos rasgos específicos que permiten analizarse con claridad. Para Heuss, lo fundamental es la toma de conciencia que realizan ahora los griegos: la época arcaica será, así, el período de la *forma-*

---

[13] Me refiero al estudio «Eine Stileigenheit der frühgr. Literatur», 1924; al artículo «Die Zeitauffassung in der frühgr. Literatur», 1931, y «Ephemeros als Kennwort für die menschliche Natur», 1946, recogidos ahora todos ellos en el volumen *Wege und Formen frühgr. Denkens,* Munich, 1955. El libro al que hemos aludido más arriba se titula *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* del que apareció una segunda edición en Munich, Beck, 1962 (hay traducción inglesa).

ción del pueblo helénico; un período marcado por hechos tan importantes como la invención de la escritura, las colonizaciones (que, al poner a los griegos en contacto con otros pueblos hará que brote en él una autoconciencia de los rasgos de su propia raza), la constitución de la aristocracia, la elaboración de la religión olímpica, el nacimiento de la *pólis,* y un largo etcétera. Es cierto, de acuerdo con el autor, que lo arcaico puede contemplarse desde el punto de vista del *todavía no* (¿qué época no pueda contemplarse de esta manera?); pero lo importante es que ese período puede y debe definirse positivamente, no negativamente: «Der Begriff archaisch —escribe, pág. 62— wird sahr gern mit dem Indiz des *noch nicht versehen,* also als funktionales Begriff im Sinne einer blossen Vorbereitungszeit gekennzeichnet» («El concepto de lo arcaico suele considerarse bajo el índice del *todavía no,* en el sentido de una mera época de transición»). Pero luego insiste en que no es lícito considerarlo como una simple antesala de lo clásico, y sostiene que la época arcaica descansa sobre unos cimientos propios[14].

También Fränkel parte del principio metodológico que consiste en tomar la época *temprana* griega (así podríamos traducir el término *frühgriechisch;* dejando *arcaico* para el período *lírico*) como un todo. Pero, atento más a lo que podríamos llamar su *ritmo* que a su *proceso,* señala las rupturas que es posible descubrir en ese largo período que va desde Homero y sus antecedentes a Píndaro y Baquílides. Estilísticamente, Fränkel descubre una unidad en todo el período *temprano*, pero partiendo de la visión del hombre y sus interioridades, establece dos grandes momentos: un *período épico,* re-

---

[14] Sin embargo, aún suele contemplarse lo arcaico como una preparación de lo clásico: cfr. el libro de Fr. Schachermeyr, *Die frühe Klassik der Griechen,* Stuttgart, 1966. Para este crítico la época final de lo arcaico (Píndaro, etc. es un momento que debe definirse como *clasicismo temprano.* Es lo que Fränkel llamará de la «Segunda época de la lírica arcaica».

presentado por Homero (que significa una fase ya madura y de «decadencia» de la épica) y un período *lírico*, que merece el calificativo de *arcaico* por antonomasia. «Después de Homero —escribe, pág. 5— se produce una ruptura *(Bruch)* de tal naturaleza que nos obliga a distinguir un período épico de otro al que hay que denominar específicamente arcaico.» Adopta aquí Fränkel un término tomado de la historia del arte. Y, ciertamente, no resulta difícil establecer un claro parentesco entre el arte *orientalizante* y las nuevas corrientes líricas[15].

La tesis fränkeliana de una ruptura entre los dos períodos ha sido en ocasiones atacada por la crítica. El propio Fränkel (en cierto modo en contradicción con su tesis básica) habla de un período de *transición*, representado por Hesíodo.

En todo caso, aceptando, si no el principio de una ruptura, sí el de una evolución más o menos acelerada, cabe señalar algunos datos que pueden ilustrar el punto de vista de Fränkel:

1. En el capítulo que Snell dedica a la aparición de la lírica *(Las fuentes de la cultura europea,* 87 y sigs.) intenta establecer el autor una neta distinción entre el *anonimato* tras el que se oculta el poeta épico, y la nueva

---

[15] Mientras la épica puede ponerse en parangón con la cerámica geométrica, lo lírico, pues, tendría algo que ver con la revolución que se produce a partir del siglo VII. Cfr. C. Whitman, *Homer and heroic tradition,* Cambridge, 1963. Para el arte geométrico en general, cfr. B. Schweitzer, *Die geometrisch Kunst Griechenlands,* Colonia, 1969, y, para la cerámica en concreto, J. N. Coldstream, *Greek geometric pottery,* Oxford, 1968. Para los orígenes de la plástica, y, sobre todo, para el arte orientalizante, E. Hofmann-Wedeking, *Die Anfänge der gr. Grossplastik,* Berlín, 1950.

Burn, con mucho sentido, ha calificado de *lírico* todo el que cubre el período entre los primeros albores de la nueva cultura griega y las guerras médicas *(The lyric Age of Greece,* Londres, 1960). En relación con el tumultuoso despertar de la personalidad a partir de Hesíodo, pero sobre todo del siglo VII, Starr ha calificado la época estrictamente arcaica como la *edad de las revoluciones.* Y, en efecto, no sólo se trata de la revolución poética; hay que contar con la filosófica (los presocráticos), la religiosa (dionisismo, orfismo, etc.) y la artística.

tendencia de los líricos a *firmar* su obra, cierto que con el antecedente de Hesíodo, que en muchos aspectos puede considerarse un hombre puente entre dos épocas. El fenómeno trasciende lo puramente literario y, de hecho, como señala Snell, «en la época de la lírica aparece por vez primera en el escenario de la historia europea cierto número de personalidades que representan los más variados papeles». Pero Fränkel se hace otras preguntas: ¿por qué, por ejemplo, al largo poema épico sigue ahora el poema breve? ¿Por qué el *recitado* del cantor anónimo se trueca por el *canto,* del artista, que, además, firma su obra? Cierto que también aquí hay que decir que el fenómeno no es repentino, sino gradual: al final del *Himno homérico a Apolo,* el autor aspira a que se le recuerde, pero significativamente no da su nombre, sino que habla sólo de su ceguera y de su patria. Pero la verdad es que a partir de un determinado momento del siglo VII, asistimos a la superación del anonimato literario. Sobre todo, en Arquíloco, a quien Fränkel califica, con cierta razón, de *fundador* de una nueva época *(Begründer)*[16].

2. Un segundo elemento a considerar es la atención y el interés con que los líricos arcaicos miran todo lo *cotidiano.* El *hic et nunc* es el rasgo peculiar de la nueva poesía. O, como lo ha expresado Fränkel («Die Zeitauffassung» ya citado, *Weg und Formen...*), el poema se pone al servicio de la vida corriente de cada día; se acerca peligrosamente a lo biótico, a la vida a ras de

---

[16] Sobre ciertas importantes correcciones que ahora tienden a hacerse a la visión tradicional de Arquíloco como un hombre que «rompe» con una tradición secular, debido a razones biográficas y sociales, cfr. ahora H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus,* Berkeley, 1971, 38 y sigs., y, en especial, el volumen X de los *Entretiens sur l'Antiquité, Archiloque* (Vandoeuvres-Ginebra, 1964, en especial las contribuciones de J. Pouilloux, Kontoleon, Page y Dover).

Sobre la tendencia de los poetas arcaicos en general por firmar su obra cfr. W. Kranz, «Sphragis» *(Studien zur antiken Literatur und ihrem Nachwirken,* Heidelberg, 1967, págs. 27 y sigs.).

tierra. Precisamente la nueva concepción del día (lo *efímero,* que en la literatura arcaica no significa «que dura un solo día», sino «que la vida humana está sometida al vaivén, al ritmo de la existencia, que en un solo día puede trocarse y mudar de condición») es la que permite, según la tesis de Fränkel, entender íntegramente el sentido de la lírica arcaica. La inestabilidad de la existencia humana es resumida por nuestro autor con un término clave: *Labilität.* Se descubre que la existencia humana no tiene una consistencia esencial, sino que es *lábil,* mudable, sometida a todo lo accidental. En la *Odisea* (XVII,136 s.) leemos unas palabras que, para Fränkel, anticipan el *programa* que adoptará más tarde Arquíloco: «No es la existencia heroica lo que determina al hombre, sino el *mudable día».* Y esa entrega al ahora y aquí del yo de la lírica, es lo que lo hace hablar de las cosas *directamente,* sin estilizaciones ni idealizaciones[17].

El *primer gran período* está constituido por la Épica. Pero los poemas homéricos no constituyen ni un co-

---

[17] Sobre algunos aspectos concretos de esa aproximación lírica a la *vida,* cfr. H. Schmitz, *Hypsos und Bios Stilistiche Untersuchungen zum Alltagsrealismus in der arch. gr. Chorlyrik,* Berna, 1970 (y mi reseña en *BIEH,* 1972, 2, 131 y sigs.).

Por otra parte, no son pocas las objeciones que se han hecho a esta interpretación de Fränkel: por un lado, el concepto de *amêchaníê,* que sería típico del hombre arcaico, cree Gundert *(Gnomon,* 1955, 473) que no cubre todos los rasgos de la época. Más grave es la reinterpretación de ese ritmo histórico-literario que da el mismo Gundert: para él, no puede hablarse de sucesión: no es que la épica sea seguida por la lírica, ambas han coexistido. Hay ahora una cierta tendencia crítica en este sentido, de la que hablaremos al ocuparnos del carácter tradicional y oral de la poesía arcaica. Por lo que respecta a Arquíloco, Gundert señala que más que un *hombre-tipo* es, precisamente, una excepción.

Sobre el influjo que la poesía hesiódica, anticipadora de aspectos posteriores, ha podido ejercer sobre Arquíloco, puede verse el estudio de Th. Breittenstein *Hésiode et Archiloque,* Odense, 1971 (y mi reseña en *BIEH,* V, I, 2, 1972, 132 y sigs.), que sospesa tanto el influjo del poeta de Ascra sobre el de Paros como sus radicales diferencias.

mienzo ni un momento cenital, sino, propiamente hablando, el final de una larga tradición y un largo proceso. Frente a ellos se levanta, en una actitud de rebeldía —tras el precedente hesiódico, en gran parte precursor de la época posterior—, la lírica propiamente arcaica. Esa actitud de oposición a los ideales del período épico convierte a la lírica arcaica en un nuevo punto de partida, en un comienzo: «Esta revolución —dice Fränkel, página 5— fue uno de los movimientos más dramáticos de la historia del espíritu griego.» Por otra parte, la sucesión de una etapa épica a otra lírica corre pareja con la evolución del arte griego, que pasa, tras la época micénica, de un período geométrico a una fase orientalizante.

No es este el momento de plantear los problemas relativos a la génesis y origen de los poemas homéricos. Sí, en cambio, es preciso aclarar que el *epos,* propiamente hablando, no representa en modo alguno la realidad espiritual, el saber y el pensar, como dice Fränkel, de la época en que se ha formado. Ello se debe a su fuerte estilización. La idealización de los héroes y sus luchas, los rasgos *románticos* de que se les dota, son un elemento importantísimo que no puede desconocerse so pena de hacer un juicio precipitado del conjunto del arte épico. Romántica es asimismo la idea, dominante sobre todo en la *Ilíada,* según la cual el pasado, tema central de los poemas homéricos, es más grandioso que el presente. Sus hombres son más valientes, más esforzados, de mayor estatura que los seres contemporáneos del poeta.

Pero hay otros rasgos propios del arte homérico que lo diferencian profundamente de los poetas líricos: no hallamos en Homero todavía la unidad de la persona humana, que aún no ha sido dividida en cuerpo y alma; no se ha desarrollado la capacidad de distinguir entre el «yo» y el «no-yo», esto es, no existe una clara visión de lo subjetivo opuesto a lo objetivo. El ideal humano es de tipo heroico, como no podía ser de otra manera, y,

lo que es más importante, la naturaleza humana se considera sustraída a las veleidades y cambios de la fortuna y de las circunstancias. El héroe es siempre el que es, inmutable en su nobleza y *areté.*

En la *Odisea,* menos romántica y más realista, hallamos, naturalmente, cierta atmósfera distinta. El ideal humano se dirige ahora hacia lo práctico —salvar la vida, por ejemplo—. El hombre se hace menos transparente, la barrera que separa a los individuos se hace cada vez más sensible, lo que significa que paulatinamente va surgiendo la distinción entre el yo y el no-yo. Asoma, vagamente, lo que poco después será el subjetivismo arcaico.

En los poemas homéricos no aparece jamás la idea de una misión religioso-ética de la poesía. La función del *aedo* es complacer, sin más, mediante el relato de las «gestas de los hombres de antaño». Una visión trascendente de la poesía es ajena al espíritu homérico. No asoma, tampoco, la idea de rebeldía contra los ideales vigentes.

«HESÍODO»

Algo muy distinto va a ocurrir con la épica continental, representada por la escuela beocia, y muy especialmente por Hesíodo, auténtico heraldo de una nueva edad que se encarnará en los poetas líricos. Sobre la restante poesía épica no didáctica posterior a Homero, cfr. ahora G. L. Huxley, *Greek Epic Poets from Eumelos to Panyasis,* Londres, 1963.

Hesíodo es, en frase de Wilamowitz, «un pensador independiente». Diller *(A.u.A.*, 2, 1946, 140 y sigs.) ha relacionado a Hesíodo con los comienzos de la filosofía. K. Latte *(íd.,* 2, 1946, págs. 152 y sigs.) ha estudiado los detalles de su *consagración* como poeta, señalando la significación que ha tenido en la historia espiritual de la Grecia arcaica.

En efecto: con el poeta beocio hace su aparición en

tierras griegas un nuevo talante espiritual que cabría calificar de *actitud de rebeldía* frente a los *ideales* anteriores. Si en Hesíodo esta rebelión se manifiesta contra la concepción homérica de la poesía, sin contenido religioso y ético, con la etapa lírica que sigue a la muerte del *epos* provocada por el hecho de que «la admiración romántica del pasado cede su puesto a un nuevo ideal práctico de la vida» (Fränkel), irrumpe en suelo griego una corriente individualista que coincide con los inicios de la reflexión filosófica y los primeros balbuceos de la especulación metafísica. Ya la fuerte personalidad de Hesíodo, que es una figura un tanto aislada en su tiempo, nos indica que estamos en los umbrales de una nueva visión de la vida. Poco después —y acaso por un reflejo del profetismo que por esta época aparece en Oriente— asistimos a un despertar de la individualidad. La misión del poeta ya no es simplemente recordar las gestas de la tradición. Más bien el poeta se vuelve contra los ideales vigentes y, tomando como módulo su propio pensamiento, ataca y critica las creencias que nutren la vida de la sociedad de su tiempo. Es la etapa crítica del paso de las «creencias» a las «ideas»[18].

---

[18] Un interesante intento por distinguir una *tradición poética continental* (también la lírica lesbia y la coral) paralela e independiente de la jónico-homérica puede verse en varios estudios de C. O. Pavese, en su mayoría refundidos en su libro *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica,* Roma, 1972, quien postula una tradición *septentrional* distinta de otra *micénico-jónica,* de origen *meridional* (términos que hay que referir esencialmente a la dialectología y no puramente a la geografía). La tradición septentrional-continental estaría representada, en la épica, por Hesíodo, pero, asimismo por algunos poetas corales, los *Himnos homéricos,* por Tirteo y por Teognis. Los jonismos que se descubren en Hesíodo serían un influjo posterior. La esencia, pues, de su tesis es la independencia de la poesía homérica respecto de la restante poesía griega arcaica. Vuelve a insistir en algunos aspectos de su tesis en el libro *Studi sulla tradizione epica rapsodica,* Roma, 1974.

Aspectos de un teórico estadio *sub-épico* de la tradición poética griega trata A. Hoekstra, *The sub-Epic Stage of the formulaic Tradi-*

PROFETISMO ARCAICO

Es ya altamente sintomático que, frente al anonimato de los aedos homéricos Hesíodo «firmara» su obra. En los poemas homéricos es impensable que el autor hable de sí mismo. Hesíodo, en cambio, pone como punto de partida de su poesía las amargas experiencias personales que ha tenido que afrontar en sus pleitos con su hermano Perses. En otra ocasión evoca con fuerza plástica la maravillosa escena en la que las Musas se le aparecen para consagrarle poeta. El vate, el poeta, queda así convertido en «heraldo de las Musas», concepto que quedará desde ahora como algo definitivamente conseguido[19].

---

tion (Verhahdl. der Koning Nederl. Akad. van Wett. Aff. Letterk. N. R. Deel LXXV, núm. 2), Amsterdam-Londres, 1969.

[19] Sobre el simbolismo de la consagración del poeta, y sus principales elementos estructurales (se estudia asimismo a Calímaco y a Propercio), cfr. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik,* Heidelberg, 1965.

El problema de las posibles relaciones entre el movimiento de los *nebi'im* hebreos y el profetismo arcaico ha sido abordado en algunas ocasiones, y se han alcanzado algunos puntos en los que reina una relativa coincidencia de opiniones, sin que, no obstante, esté todo aclarado. Sobre las relaciones generales, cfr. Köhler, *Der Prophet del Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnis,* Darmstadt, 1860. Algunos puntos concretos toca Pettazzoni, *La religione greca fino ad Alessandro* (cito por la trad francesa, París, 1953). Un estudio general, enfocado especialmente hacia lo hebreo, pero sin dejar de señalar las relaciones generales entre Grecia e Israel en este punto, es el trabajo de Neher *L'Essence du Prophétisme,* París, 1955, 86. El paralelismo entre Oseas y Hesíodo ha sido puesto de relieve por E. Schwartz, *Figuras del mundo antiguo* (trad. esp., Madrid, 1941, 9 y sigs.).

El profetismo hebreo es una corriente en favor de una purificación del concepto de Yahvé, por lo que generalmente los profetas tienen que oponerse a creencias y actitudes generales de su pueblo. Algo parecido cabe decir de los «profetas arcaicos» griegos, dentro de los que cabe situar en primera línea, junto a Hesíodo, los filósofos y los órfico-pitagóricos. Sobre la soledad del profeta Hesíodo, cfr. Snell, *Die Entdeckung des Geistes,* 50 y sigs., quien señala que «Hesíodo es

Si Hesíodo se proclama heraldo de las Musas, Arquíloco, poco después, podrá definirse orgullosamente como «servidor del dios Enialio y conocedor del amable don de las Musas» (fr. 1 Adrados): con ello el gran poeta arcaico no sólo enlaza con la tradición hesiódica, sino que abre una línea de comportamiento que habrá de tener hondas repercusiones en el período arcaico. Se trata de la típica actitud de los poetas líricos, extensiva asimismo a los pensadores, consistente en enfrentarse con la circunstancia ambiental y rebelarse contra ella. El hombre arcaico es un «inconformista», y su inconformismo es el resultado de hondas experiencias espirituales que explican una serie de fenómenos característicos de este período: fuerte valoración de la propia individualidad, del propio pensamiento, al lado de un profundo pesimismo unido a un sentimiento de desamparo ante la divinidad.

Lo que hemos venido en llamar «actitud profética» del hombre arcaico ofrece múltiples aspectos dignos de consideración: por un lado, se expresa en un lenguaje oscuro, religioso, hecho de metáforas tomadas de las más variadas experiencias humanas. Tal es el caso de Heráclito, por ejemplo, cuyo lenguaje apodíctico, dogmático, es muy apropiado para un tipo de pensamiento como el del filósofo de Éfeso, en la base de cuyo sistema subyace innegablemente una actitud «soteriológica», que busca «despertar» a sus contemporáneos. Espiritualmente emparentado con él, por lo menos en algunos aspectos, es Parménides, cuya filosofía le es revelada por una divinidad en una experiencia de innegable carácter religioso. Parménides ha vivido la revelación que le permite pasar de la «apariencia» a la «realidad», y su

---

el primer poeta que se siente extraño entre los hombres, puesto que no se identifica con ninguno de los dos grupos que le son familiares, los cantores homéricos y los pastores de su país». En general, sobre este punto concreto, J. Alsina, *Hesíodo, profeta y pensador,* y en el libro *Literatura griega antigua,* Barcelona, Credsa, 1964.

«misión» será proclamarla a los demás mortales (cfr. K. Deichgräber, *Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts,* Abhandl. der Akad. der Wiss. und Lit. zu Mainz, 1958, núm. 11, Wiesbaden, 1959); para el contenido religioso de la obra de Parménides. cfr, además Montero Moliner, *Parménides,* Madrid. En los momentos finales del mundo arcaico, un Empédocles nos ofrece asimismo un tipo de personalidad «religioso-profética» de talante parecido al de estos dos pensadores.

Por otra parte, tal actitud no es exclusiva de los pensadores. Los mismos poetas, incluso los primeros logógrafos, adoptan una postura semejante, enfrentándose con el conjunto de valores tradicionales y proclamando sus descubrimientos personales. Arquíloco, el gran debelador de la visión «romántica» que del hombre ofrece el *epos,* proclama sin rubor alguno en uno de sus poemas:

> «No quiero yo un general de estatura elevada,
> con las piernas abiertas, de sus rizos ufano,
> y afeitado; sea el mío pequeño y patizambo,
> firme sobre sus pies, lleno de arrojo.»

Sin duda alguna estamos ante un nuevo ideal militar, realista, en clarísmo contraste con el tipo de guerrero homérico. Arquíloco, con estos versos, afirma sin recato alguno que a nuevos tiempos corresponden nuevos ideales, y que la estilización romántica del guerrero, como en otras cosas, ha sido definitivamente arrinconada. Y proclama a los cuatro vientos el nuevo ideal. (Cfr. M. Detienne, *Les Maîtres de verité,* París, 1964).

Esta «desacralización» del profetismo arcaico podemos hallarla en otros poemas y escritores. Hecateo de Mileto, en pleno siglo VI, comenzará su obra proclamando, frente a las tradiciones históricas y míticas de los griegos, su propio pensamiento, las verdades que, por medio de la razón, ha descubierto el escritor. El «yo» se opone a los demás, como en muchos fragmentos

de Arquíloco, como en el famoso poema de Safo, cuando (fr. 27D) canta que «es bello lo que uno ama». Y Píndaro, heraldo de una concentración religioso-política aristocrática, se llamará a sí mismo, en un famoso fragmento, «profeta de las Musas» (cfr. J. Duchemin, *Pindare, poète et prophète,* París, Les Belles Lettres, 1955), en tanto que Solón encarnará una «misión» político-social, y Esquilo, en los umbrales de la época clásica, se comportará como un auténtico profeta de la democracia religiosa ática.

Los poetas arcaicos, a diferencia de los aedos homéricos, no tienen los ojos vueltos hacia un pasado maravilloso, sino hacia el *hic et nunc,* hacia la cruda realidad de la vida. La elegía guerrera de un Calino y un Tirteo sirven las necesidades del momento, van dirigidas a inspirar un noble ideal puesto al servicio de la patria; Solón concibe su poesía como un medio para influir en la política y en los conflictos de la circunstancia histórica en la que vive; Mimnermo nos habla de su propio dolor, de sus cuitas, como Safo, como Alceo, como Dafo, como Alceo, como Arquíloco.

NUEVA VISIÓN DEL HOMBRE

«La aparición de la lírica —ha dicho H. Fränkel, *Dicht. und Phil.*, pág. 586— está en íntima relación con el reconocimiento de la inestabilidad *(Labilität)* de la naturaleza humana.» El hombre se siente «efímero», no en el sentido hoy corriente de ser que dura un día, sino en una aceptación más profunda según la cual «los avatares de un solo día pueden trastornar radicalmente al ser humano». Mientras el león es siempre león y el cordero es siempre cordero, el hombre es aquello que quiere el curso del tiempo. No se trata, naturalmente, de un atisbo de lo que en el siglo XX llamaremos historicismo («el hombre no tiene naturaleza, sino historia»),

sino una profunda experiencia vivida por el hombre arcaico y que puede definirse con el verso de Arquíloco:

> «Fortuna y Destino, Pericles, lo dan todo al hombre»
> (fr. 3A).

La idea según la cual Zeus eleva al humilde y abate el soberbio se halla ya expresada en Hesíodo *(Trabajos y Dias,* 3 y sigs.). Pero los líricos arcaicos ven con un pesimismo más radical esta verdad. Al fin y al cabo, la humillación del soberbio y la exaltación del humilde son debidas a un acto divino justo, que premia a los buenos y castiga a los malos. No es infrecuente, entre los líricos, la idea de que el cambio repentino de fortuna se deba a un acto irracional, inexplicable, que hunde al hombre en una «indefensión» completa y absoluta. Solón podrá lamentarse, en su *Elegía a las Musas,* de la radical incapacidad humana para alcanzar la meta racionalmente propuesta. Más pesimista es la actitud de Arquíloco (cfr. 207 A)[20]:

Aunque el poeta de Paros sabe que contra la indefensión (ἀμηχανίη) hay, posiblemente, un medio de defenderse (τλημοσύνη): el reconocimiento de «ritmo natural de la existencia», que se mueve de un modo pendular (fr. 7A)[21].

Y, en otro fragmento:

> Reconoce el ritmo de la humana existencia.

---

[20] A los dioses concédeles todo: levantan a menudo a los hombres que en la negra tierra yacían liberándoles del infortunio, y a menudo también precipitan a quienes vivían seguros firmes sobre sus pies; luego advienen terribles desgracias y va errante el caído, sin medios de vida, con la mente extraviada.

[21] *Los dioses, querido, nos pusieron la resignación esforzada en el pecho, cual remedio de nuestras desgracias.*

CRISIS

Hacia la mitad del siglo VI se produce en Grecia un momento de crisis poética. El hecho ha sido señalado por H. Fränkel (*Dicht. und Phil.*, 274 y sigs.), si bien el fenómeno puede interpretarse de formas muy diversas. Mientras este helenista insiste en que, realmente, tenemos una generación (entre 550-530) sin poetas, hecho que él intenta explicar con argumentos muy variados, sobre todo por la posibilidad de que el excesivo realismo dominante hasta entonces hubiese ahogado el arte poético, otros, como Gundert (*Gnomon*, 1955, 470 y sigs.) son escépticos ante tal crisis, y procuran explicar este vacío por la falta de información que, realmente, es desesperante para este momento. Con todo, no conviene perder de vista que es ahora cuando asistimos a los primeros balbuceos de la prosa. Eso podría dar en parte la razón a Fränkel, quien, sin embargo, no deja de señalar que no se ha dado una ruptura completa, pero que «lo que se produjo hacia la mitad del siglo era demasiado insignificante para ser transmitido a la posteridad» (pág. 274, nota 2). En todo caso, figuras como Aristeas y Ferécides, los primeros filósofos y científicos, son los dominantes ahora. Frente al predominio de la poesía en las generaciones anteriores, ahora es el pensamiento y la expresión filosófica lo que se impone.

SEGUNDO PERÍODO DE LA LÍRICA

Con todo, ese momento de silencio poético —si realmente se ha producido la crisis de que habla el filólogo alemán— tuvo su importancia para la historia del arte poético griego. Cuando, en los años 530 en adelante, vuelve a surgir la poesía, nos encontramos con un panorama enteramente nuevo: «de un impulso decidido hacia la vida (*Lebensnähe*) no hallamos ahora ni rastro»

(Fränkel, pág. 319). El arte de los poetas es más cauto frente a la realidad, sin que deje de tener un contacto con ella: Íbico, que anuncia ya en algunos aspectos estilísticos el arte clásico; Estesícoro, Anacreonte, Teognis, Simónides, que es el heraldo de los nuevos tiempos y del que Fränkel nos ha dado una buena interpretación. Ahora (escribirá Fränkel, pág. 314) ya «no hay restos del decidido impulso de acercamiento de la realidad».

Junto a ellos, tenemos las grandes corrientes de la filosofía del ser (sobre todo, Jenófanes, Parménides, Heráclito), las tendencias empiristas que llevarán a la creación de la ciencia etnológica y médica jónicas, los primeros balbuceos del arte trágico, que tendrá su cuna en Atenas y en cuyos orígenes no han dejado de influir las fuertes tensiones internas de esa ciudad, que pronto irá saliendo del anonimato hasta convertirse en el centro espiritual de la Hélade.

No es infrecuente que sea en los momentos finales de un período literario cuando aparece en toda su riqueza y esplendor el *monumento* más logrado y perfecto, síntesis armónica de una serie de tendencias que confluyen en una misma dirección y proporcionan los *frutos tardíos* de varias generaciones. Tal es la obra de Píndaro. La poesía pindárica, que nace de una decidida vocación aristocrática en un momento en que la cosmovisión arcaica empieza a periclitar, es, paradójicamente, el testamento espiritual de toda una época. En ella cabe distinguir todos los rasgos esenciales de lo arcaico, el «yo lírico», la voz del poeta sonando en todas y cada una de sus producciones, pero sin la decidida orientación «realista, actual» propia de la primera época arcaica. La referencia a la vida contemporánea es clara, si tenemos en cuenta que los cantos pindáricos surgen de los grandes juegos panhelénicos, esto es, como una respuesta al estímulo de la realidad. Pero como *pendant* a ese elemento contemporáneo tenemos la constante re-

ferencia al mito, que da pleno sentido a esa misma realidad. Baquílides, algo más joven que Píndaro, completa ese cuadro de los momentos finales del período arcaico. Pero en Baquílides no hallamos una visión sistemática y coherente de los valores aristocráticos, dorios, como en Píndaro, el gran cantor de la nobleza y sus logros espirituales. Vuelto el poeta beocio hacia la grandeza prístina, ya periclitante, del ideal dórico, es Píndaro un poeta que cierra con broche de oro la época arcaica, aunque su vida se prolonga hasta bien entrado el siglo V. Simionides, por el contrario, y Esquilo, son respectivamente el heraldo y la aurora del nuevo ideal que marcará el período clásico de la literatura griega[22].

CARÁCTER ORAL DE LA POESÍA ARCAICA

Hoy tiende a extenderse la teoría de acuerdo con la cual «sólo a partir del fin del siglo V se inició, a través de la difusión del libro, una nueva tecnología de la transmisión escrita de la obra», por decirlo con las palabras de uno de sus más fervientes defensores del carácter oral de la lírica arcaica, Br. Gentili *(Quad. Urb.,* 1969, página 10). En efecto, desde hace algunos años ha vuelto a tenerse en consideración, ampliando además sus aspectos y sus consecuencias, la tesis defendida hacia finales de los años veinte por Milman Parry. Este malogrado filólogo sostuvo en la Sorbona una tesis doctoral *(L'épithète traditionnel dans Homère,* París, 1928), que

[22] Sobre el ideal dorio pindárico, cfr. el librito de E. des Places *Píndare et Platon,* París, 1949, pág. 35 y sigs., así como Méautis, *Pindare le dorien,* Neuchâtel 1962. Los elementos délficos de esta ideología pueden verse bien estudiados en J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique,* París, 1954 y, Los anticipos clásicos de la poesía simónida han sido bien analizados por Fränkel, p. 351 y sigs., y por M. Dettienne («Simonide et la désacralization de la poésie», REG, 1964, 405).

luego amplió con otros estudios, donde sostuvo el *carácter formulario, tradicional y oral,* de la poesía homérica. Más tarde, a partir de la resurrección que conoció el punto de vista de Parry, sobre todo entre los filólogos anglosajones, los principios metodológicos de Parry fueron extendidos al campo de la lírica, e incluso a los primeros balbuceos de la prosa. Entre los defensores más entusiastas de esta tesis ha ido surgiendo, además, la teoría del carácter oral de toda la cultura arcaica. Sólo a partir del siglo V, y de un modo paulatino, la cultura de la palabra escrita fue tomando cuerpo, así puede verse en el libro de E. A. Havelock *Preface to Plato* (Cambridge, Mass. 1963), cuya versión italiana responde mucho más a su contenido y a su orientación: *Cultura orale e civiltà della scrittura,* Roma-Bari, 1973[23].

A decir verdad, la genial intuición de Parry fue, empero, el resultado final de una serie de trabajos sobre los rasgos expresivos del *epos* homérico: ya Düntzer (*Homerische Abhandlungen,* Leipzig, 1907) había observado que en Homero había grupos de palabras y formas de ciertas palabras que eran usados sin que «ello influyera en el significado». Por ejemplo, en el caso de los epítetos aplicados al vino (cfr. pág. 314). Algunos años antes, Ellendt *(Drei homerische Abhandlungen,* Königsberg 1861) había estudiado el influjo del metro sobre la morfología y la sintaxis homéricas, tesis que K. Witte *(R.E.*s.v. *Homeros,* apartado *Sprache)* amplió hasta tal punto, que llegó a escribir: «la lengua de los poemas homéricos es una creación del verso épico». Lo cierto, es, empero, que, pese a que los investigadores fueron aportando datos sobre el carácter formulario y «artificial» de la lengua homérica, las tesis de Parry tardaron en imponerse. K. Meister publica en 1921 su

[23] La obra completa de M. Parry puede ahora leerse íntegramente, el volumen editado por su hijo *(The making of homeric Verse,* Oxford, 1971) con un prólogo que estudia toda la historia del descubrimiento del gran filólogo americano.

importante libro *Die hom. Kunstsprache,* donde ya el título señala la orientación de su autor. Y a muy pocos años de distancia de la lectura de la tesis de Parry (1928), en 1923 Meillet afirma en su libro *(Les origines indoeuropéennes des mètres grecs,* París, 1923, pág. 61) que Homero trabajaba con fórmulas[24].

La verdad es que Parry, antes de morir, realizó interesantes experiencias entre los *guslaris* (trovadores-improvisadores) de Servia, donde todavía pervive (o pervivía) una tradición oral hecha a base de fórmulas. Tales experiencias demostraron que la tesis de una poesía hecha a base de fórmulas no es algo puramente teórico, sino que existe en la realidad. Hoy se habla ya de una *Oral poetry* aplicada no sólo a la epopeya, sino a la lírica medieval[25].

---

[24] De entre las muchas reseñas que se publicaron del libro de Parry, la de Chantraine *(Rev. de Phil.,* 3, 1929) es la única que reconoce por escrito la importancia decisiva de la obra del filólogo americano. En general ésta pasó prácticamente desapercibida, hasta que, hacia los años sesenta, se produce una espectacular resurrección de sus ideas, que son aplicadas, según decíamos, a la lírica. Posiblemente influyera en este olvido el hecho de que, en Alemania, cabeza entonces de la filología, los puntos de vista de Parry no dejaron la menor huella, aunque la investigación fue aportando datos sobre el posible carácter tradicional y formulario de la poesía homérica. En 1930, Bowra *(Tradition and Desing in the Iliad)* reconoce que detrás de Homero hay una larguísima tradición; en 1933, W. Arend sostiene la tesis de la existencia de escenas típicas en la Ilíada *(Die typischen Szenen bei Homer,* Berlín, 1933). La escuela dominante en Alemania por estas épocas, la llamada *neoanalítica,* que postula para Homero la existencia de poemas anteriores que le sirven de modelo, ha rechazado claramente tales teorías, o se han echado al olvido. Cfr. la discusión a fondo de estas cuestiones, desde el punto de vista alemán, en el libro de A. Dihle *Homer-Probleme,* Opladen, 1970. La objeción básica contra el parrismo es que los poemas homéricos no son comprensibles, con su complejidad y su estilo, con una poesía oral.

[25] Cfr. los estudios de A. B. Lord, *The Singer of Tales,* Cambridge, Mass. 1960, así como su compilación de los cantos serbocroatas recogidos por Parry *(Serbocroatian Heroic Songs,* Cambridge Mass., 1954). Para la epopeya en general, cfr. C. M. Bowra, *Heroic Poetry,* Londres, 1952.

En todo caso, es un hecho, hoy puesto de relieve por los críticos, que en la época arcaica se observan unos rasgos que permiten sostener la relación entre poesía, canto e improvisación. Por una parte, en Grecia hay una tendencia a relacionar el arte poético con la memoria (la Memoria, *Mnemosyne,* es la madre de las Musas, que simbolizan el canto y el arte en general). Por otra, se han detectado restos de una primitiva creencia según la cual a la Verdad no se opone la Mentira, sino el Olvido. Así, la Poesía, oral, con su recuerdo de los hechos del pasado, aseguraría su persistencia. En el mismo Píndaro —que en cierto modo representa una vuelta a concepciones ya periclitadas del pasado— asoma una vuelta de la relación entre *alétheia,* verdad, con memoria, canto. Para Píndaro, *(Ol.,* I, 30) la *Charis* (el Arte) puede convertir lo increíble en verosímil[26].

Una serie de cuestiones se plantean para el caso concreto de la poesía homérica concebida como una poesía oral y formularia. Por lo pronto, la cuestión básica de si toda poesía formularia es ya, de por sí, oral. Ése es el principio sostenido por J. A. Notopoulos en varios de sus trabajos, quien además, ha pretendido extender el carácter de poesía formularia a los himnos homéricos, al Ciclo, a Hesíodo. Kirk ha sometido a revisión muchas de las ideas de Notopoulos («Formular Language and oral Quality» *Yale class. Stud.,* XX, 155 y sigs.), y pone de relieve que no se puede, sin más, identificar poesía formular y poesía oral. Por otra parte, concluye en su estudio que no hay diferencias tan grandes como se quieren ver entre expresión oral y expresión literaria.

---

[26] Remitimos a los estudios de E. Heitsch («Wahrheit als Erinnerung», *Hermes,* 91-1963, 36 y sigs.); K. Marot, *Die Anfgänge der gr. Literatur,* Budapest, 1960; S. Accame, «L'invocazione alla Musa e la Verità in Omero ed Esiodo» *(RAC,* 1963, 252); J. P. Vernant, «Aspectes mythiques de la mémoire en Grèce» *(Journ. de Phsych.* 1959, 1 y sigs. A. Setti, «La memoria e il canto» 1958, 129 y sigs.); cfr. el importante estudio de M. Detienne *Les maîtres de verité dans la Grèce archaïque,* París, 1967.

Además señalamos requisitos mínimos y básicos para reconocer a la poesía oral: observancia del principio de economía (tendencia a lo estereotipado de la fórmula), naturalidad de la extensión y la articulación formularia, y la observación de una serie de detalles tradicionales en el ritmo, y los encabalgamientos. Si una literatura no se ajusta a estos principios, no puede llamarse oral (es decir, improvisada)[27].

Otro problema importante es el de la definición del concepto de fórmula —que en Parry quedaba un tanto impreciso— y que ha sido abordado por una serie de investigadores (Hoekstra, Hainsworth, Page, Russo, Di Donato, Kirk, entre otros). La definición de Parry («la fórmula puede definirse como una expresión usada regularmente bajo las mismas condiciones métricas, para expresar una idea esencial» *(L'Epithète trad.*, 16) ha ido adquiriendo una mayor concreción y una mayor funcionalidad. Se ha observado que ayuda al aedo a recordar los versos tradicionales, que ocupa un lugar fijo en el verso —o tiende a ello— y que puede pasar de su mínima expresión (dos palabras, como el tipo λέων ὥς) hasta su máxima extensión (varios grupos de versos formando una escena típica: salida del sol, caída del guerrero herido, etc.). Apenas hay, por otra parte, repeticiones innecesarias de fórmulas (Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, 62 y sigs.), y cuando el metro lo exige, se introduce una ligera variación (así, el final de hexámetro πατρίδα γαῖαν se convierte en πατρδος αἴης por razones prosódicas).

Finalmente, señalaremos que el determinismo excesivo que señalaba Parry en la poesía homérica, en el sentido de que el aedo homérico apenas contaba o no contaba en absoluto, de libertad ante las fórmulas tra-

[27] Los principales trabajos de Notopoulos son: «Homer, Hesiod, and the Achaean Heritage of Poetry» *(Hesperia*, 29, 1960, 177 y sigs.); «The Homeric Hymns as Oral Poetry» *(AJPh*, 83, 1962, 337 y sigs); «Studies in the Early Greek Oral Poetry» *(HSLPh* 1964, 1 y sigs.)

dicionales, ha sido modificada en el sentido de que ello no es del todo cierto[28].

La más moderna investigación ha señalado, por otra parte, el hecho de que Hesíodo es asimismo un poeta formular, si bien tampoco hay aquí un acuerdo completo: así, mientras A. Hoekstra («Hésiode et la tradition orale», en *Mnemosyne,* 1957, 193 y sigs.) sostiene que hay en el poeta de Beocia la misma técnica y las mismas fórmulas que en Homero, pero en un estadio más avanzado de la evolución, postulando, por tanto, un carácter oral de su poesía, otros, como F. Krafft *(Verg leichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod,* Gottinga, 1963) en un estudio que se limita sólo a la *Teogonía* y *Trabajos y Días* descubre que las fórmulas «hesiódicas», es decir, exclusivas o propias de este poeta, alcanzan la proporción del 15 por 100 lo que, en una obra tan breve, es muy sintomático. Por otro lado, G. P. Edwards, *(The language of Hesiod in its traditional context,* Oxford, 1971), es algo más matizado: reconoce (cfr. pág. 192) que tanto en Homero como en Hesíodo hallamos los rasgos típicos del estilo tradicional oral, pero no excluye que «haya razones especiales para sugerir que los dos poemas largos de Hesíodo deben haber tenido un origen escrito». Algunos críticos pretenden hallar una solución

---

[28] Cfr., por ejemplo, el estudio de Hoekstra *Homeric modifications of formulaic propotypes,* Amsterdam, 1965, y, especialmente, Hainsworth, *The flexibility of the Homeric Formulaa,* Oxford, 1968. Más hipotético es el intento de algunos filólogos por descubrir ya en las tablillas micénicas restos de un estilo formular (cfr. Webster, *From Mycenae to Homer,* Londres, 1958, 92 y sigs.) Una posición opuesta es la de C. Gallavotti («Tradizione micenea e poesia greca arcaica», en *Atti e memorie del Primo Cong. internz. di Micenologia,* vol. I, Roma 158 y sigs.), que concluye que es prácticamente imposible admitir en la época micénica una poesía épica formular tal como la tenemos en Homero, pues las fórmulas homéricas no pueden expresarse en la lengua micénica, dada su distinta prosodia fonética y morfología. Fue con la nueva época que surge tras la destrucción de la cultura micénica que aparece una nueva tradición formularia según él.

intermedia: redacción escrita y difusión oral. (Así Havelock, *Cultura orale...* 92 y sigs.).

La etapa final en la elaboración de una doctrina sobre el carácter oral de la cultura arcaica está enmarcada por una serie de grados: por un lado, las reseñas de los libros y trabajos de Havelock, así como una crítica de los mismos, va preparando el terreno. Br. Gentili y su escuela han sido quienes con mayor entusiasmo han adoptado sus puntos de vista. El mismo Gentili y sus discípulos han publicado una serie de trabajos donde se defiende con ardor el principio improvisado y oral de la lírica arcaica (cfr. Gentili, en el cap. «Lírica greca arcaica e tardo arcaica» en el libro *Introduzione allo studio della cultura classica,* I, Letteratura, Milán, 1972, 57-105); cfr. también su ensayo en Quad Urb. 1969, 7 y sigs.)[29].

[29] En un trabajo importante, «The Poetry of Archilochos» *(Entretiens sur l'Antiquité,* X, *Archiloque,* Vandoeuvres, 1964, 181 y sigs) K. J. Dover ha realizado un notabilísimo esfuerzo por explicar la poesía de Arquíloco como una poesía no personal, en tanto que D. Page, en el mismo libro, pág. 117 y sigs., ha postulado el carácter oral de su poesía. Cfr. la crítica de Dihle *Homer-Probleme,* ya citado, 51, nota), quien señala que el error básico de Page es haber identificado, sin más, el uso arquiloqueo del vocabulario y los procedimientos épicos con una tradición oral sin más. Véase la crítica a que somete la *Elegía de Pericles,* pág. 49 y sigs. Por su parte Kirk sitúa a Arquíloco en la segunda fase de la composición oral: se compone en estilo formulario, de un modo consciente, pero ya se escribe lo que se compone. En general, T. G. Rosenmeyr, «The formula in Early Greek Poetry» *(Arion,* IV, 1965, 302 y sigs.). Para la Elegía, cfr. P. Giannini, «Espressione formularia nell'elegia arcaica» *(Quar. Urb.,* 16, 1973, 7 y sigs.).

3

LA ÉPOCA CLÁSICA: EL SIGLO V

GENERALIDADES

Tradicionalmente entendemos por época clásica el período comprendido entre la gran conmoción de las guerras médicas y el fin de la libertad griega que siguió al dominio de la Hélade por Filipo. Este período, el más brillante sin duda de la historia cultural griega, ocupa todo el siglo V y más de la mitad del IV. Ciertamente, demasiados años para que sea posible, dado el ritmo acelerado de la historia en este tiempo, encontrar un común denominador que caracterice a este largo siglo y medio. Conscientes de ello, los historiadores de la cultura han sabido distinguir entre el «siglo de Pericles» y los años de «agonía y crisis» que siguen a este glorioso momento.

Sin embargo, las cosas no se presentan tan sencillas. Por lo pronto desde el punto de vista literario, Fränkel, y con él otros críticos, entienden que lo propiamente arcaico se prolonga hasta bien entrado el siglo V, y ya hemos tenido ocasión de comprobar cómo, por razones distintas, tanto Píndaro como Esquilo representan, en

muchos aspectos, la continuación y culminación de lo arcaico. Pero es que, por otro lado, el último decenio del siglo VI se nos aparece como una auténtica aurora de lo clásico, y, desde luego, los años que van desde el 500 al 470 preparan la grandiosa eclosión del espíritu clásico. Si hacia 460 Pericles, que da nombre a todo el siglo, se alza con el poder, al heredar la dirección del partido democrático tras el asesinato de Efialtes, sólo algunos años más tarde podrá aparecer como la figura indiscutible de la política ateniense. Su muerte en 429 crea, por otra parte, un vacío que sólo muy precariamente aciertan a colmar sus continuadores.

Consecuencias de la falta de coincidencia entre lo político y lo cultural, como ya anticipamos hace poco. Ahora bien, ¿cabe encontrar un factor que, al menos aproximadamente, dé la tónica a todo este período? Señalemos, ante todo, que la época clásica coincide con el triunfo de la democracia que, instalada en Atenas con Clístenes a finales del siglo VI, perdurará, con vaivenes y retrocesos, hasta Queronea en 338. Si la época arcaica es políticamente aristocrática, podremos en cierto modo calificar de democrático el período clásico. Eso ya es algo para esclarecer las ideas. En segundo lugar, este siglo y medio representa el momento glorioso en que Atenas pasa a detentar el poder espiritual de la Hélade. Otro dato que conviene no perder de vista. Es claro, pues, que la época clásica, vista al trasluz de lo político-cultural, puede ser definida como el momento de la democracia ateniense[1].

---

[1] Sobre la trascendental reforma clisténica y su figura existe abundante bibliografía; véase el luminoso estudio de Hignett, *A History of the Athenian Constitution,* Oxford 1952, 124 y sigs., libro que aporta, además, interesantes datos sobre la ulterior transformación de la Atenas democrática. Además, P. Lévêque, *Clisthène l'Athénien,* París, 1964, con curiosos datos sobre la posible filiación pitagórica de esta figura.

EL SIGLO V

¿Cuál era la situación de Grecia al abordar el siglo V? «La revolución económica —ha dicho Toynbee, *La civilización helénica,* trad. esp. Buenos Aires, 1962-87—, había hecho que los estados-ciudades fueran económicamente interdependientes, mientras por otro lado se les dejaba a cada uno su soberanía política en su propia y pequeña morada. Esto constituía una falta de armonía que no podía durar. O bien los estados-ciudades volvían a ser entidades económicas y políticamente autónomas, lo cual les haría caer en un nivel de vida que volvería a acarrearles hambre y guerras civiles, o bien renunciaban a buena parte de su soberanía individual para que fuese posible crear algún tipo de estructura política panhelenística que acompañara al *régimen* económico panhelénico, que era ya una organización de buen funcionamiento»[2].

---

[2] Para la vida económica y social griega en general, aparte los libros ya clásicos de J. Hasebroek *(Stadt und Handel im alten Griechenland)* y Von Pöhlmann *(Geschichte der Sozialismus und der sozialen Frage im Altertum)* puede verse un amplio raport de M. I. Finley referido a la época clásica en «Classical Greece» *(Deuxième conférence intern. d'histoire économique,* París, 1965, 11 y sigs.), así como su trabajo anterior *Studies in land and credit in Ancient Athens* (500-200 a. C.) New Brunswick), 1952, que aborda aspectos más concretos, como la hipoteca, el préstamo, la propiedad. Sobre las familias más adineradas de la Atenas clásica, cfr. el libro de J. K. Davies, *The Athenian Property Families* (600-300 a. C.) Oxford, 1971. Aborda determinados aspectos legales el libro de Pringsheim *The Greek law of Sale.* En general, A. French, *The Growth of Athenian Economy,* Londres, 1964. Sobre la población, A. W. Gomme, *The Population of Athens in the fifth and fourth cent. E. Ch.,* Oxford, 1933.

EL CLIMA HISTÓRICO

El problema con que se enfrentaba el mundo griego era romper los antiguos moldes religiosos que hacía de los estados verdaderos ídolos intangibles, para remontarse a una unidad superior. No es posible, creemos, presentar de un modo más claro la verdadera misión de la época clásica. ¿Conseguirá el mundo griego llegar a esa unidad?

En el centro del período que nos ocupa se halla la rivalidad político-cultural-económica entre el bloque espartano y el imperio ateniense. Su choque, que determinará las dos grandes guerras llamadas del Peloponeso, será el enfrentamiento entre dos concepciones de la vida: o la visión aristocrática encarnada en Esparta, con una concepción del hombre como ser sometido a la comunidad y una idea política en la que el Estado lo es todo, o la concepción equilibrada entre individuo y Estado tal como la hallamos formulada en boca de Pericles en el grandioso discurso fúnebre del libro II de las *Historias* de Tucídides. Tal es el dilema.

Ni una ni otra concepción logró prevalecer definitivamente. Pero se habían echado los cimientos de una unidad superior, el Imperio, la Liga, que trascendía la simple esfera de la ciudad-Estado. Lo cual, hasta cierto punto, permitió alcanzar esa meta panhelénica a que nos hemos referido. Pero conviene explicar con un cierto detalle este proceso.

La consecuencia inmediata de la reforma clisténica fue que se eliminaba de un plumazo la política particularista, de lucha de tribus, para abrir el paso a una visión del Estado en la que los intereses de las grandes familias quedaban supeditados a un bien superior encarnado en el Estado democrático. Las tribus ya no se basaban en el lazo de la sangre, sino en consideraciones políticas. De golpe, el individuo y no el clan fue el árbitro de la política ateniense, aunque es de creer que las grandes

familias mantuvieran, durante determinados momentos, cierta posibilidad de hacer presiones políticas, pero no hasta el punto que debamos interpretar parte de la política interior ateniense como el resultado de la rivalidad entre Alcmeónidas y Filaidas, por ejemplo, como algunos historiadores han sostenido.

Al llevar a cabo su reorganización del cuerpo político, Clístenes relegó la organización gentilicia al campo de la vida privada. Ni la tribu ni el *demo*, ni, desde luego, la *trittýs* se basaban en lazos de sangre, pero en el seno de los *genê* se mantuvo, naturalmente, la organización anterior, con sus *fratrias* y sus cultos familiares. Eso es de vital importancia para comprender buena parte de la vida religiosa y política de este momento. Los cultos familiares, en efecto, habían tenido en la época aristocrática una importancia excepcional. Ahora, la ciudad reivindicaba, si no la exclusiva, sí al menos la primacía en el culto. Ello dio motivo a fuertes tensiones, a verdaderos conflictos entre la lealtad a la religión oficial y al culto privado, que estaba indisolublemente unido a la familia: la posibilidad de intereses encontrados entre el Estado y la familia era algo evidente, y, ciertamente, una buena parte de los conflictos trágicos que se llevarán a escena plantearán problemas de este tipo (*Orestía*, *Antígona*, por ejemplo)[3].

Los grandes hechos históricos del siglo V (del IV nos ocuparemos más adelante), son:

---

[3] Que las fuertes tensiones político-sociales de la ciudad-Estado son fuente inmediata del origen de la tragedia es una tesis extrema sostenida por Bogner, *Der tragische Gegensatz*, Heidelberg, 1947. Sin embargo, hay que aceptar cuando menos que tal tensión favoreció el nacimiento y pervivencia del espíritu trágico. Cfr. J. Alsina, *Orígenes de la tragedia y política. (Revista de la Univ. de Madrid*, XII, 1964, pág. 305 y sigs. Para un estudio general de la época que nos ocupa, cfr. H. Bengtson, *Griechische, Geschichte*, Munich 1969[4], 190 y sigs., que ofrece una exposición muy sensata.

a) *La guerra contra Persia,* que es una auténtica guerra de liberación[4].

b) *La creación y organización de la Liga Délica,* estudiada a fondo por R. Meiggs, *The Athenian Empire,* Oxford, 1971.

c) Lo que Forrest llama *el gran debate,* es decir, la oposición de los bandos político-sociales en Atenas. Sobre todo, aparte lo que decimos más adelante, cfr. Dodds, *Los griegos y lo Irracional* (trad. cast., Madrid, 1960, págs. 169 y sigs)[5].

d) *Las dos guerras llamadas del Peloponeso,* intentos, las dos, por conseguir la hegemonía de un bloque sobre otro (Atenas y Esparta)[6].

GRUPOS ENFRENTADOS

La vida política de este momento alcanza caracteres verdaderamente complejo. Con el triunfo de la reforma clisténica parece que la lucha política debía organizarse

---

[4] A. R. Burns, *Persia and Greeks,* Londres, 1962. Cfr. C. Hignett, *Xerxes' invasion of Greece,* Oxford, 1963. H. Bengtson, *The Greeks and the Persians,* trad. ingl. Londres, 1968; W. Kierdorf, *Erlebnis und Darstellung der Perserkriege,* Gottinga, 1966, es un análisis del eco que el hecho tuvo en la literatura de la época. Sobre la existencia o no de una *Paz de Calias,* que pondrá fin al enfrentamiento entre Grecia y Persia, cfr. el estudio de conjunto de mi discículo C. Schrader, *La paz de Calias* (Barcelona, *Inst. de Est. Hel.,* 1976).

[5] Concretamente sobre las acciones del partido aristocrático, (aparte F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniense nel VI e V secolo a. C.,* Roma, 1967), cfr. G. Prestel, *Die antidemokratische Strömung im Athens des 5 Jahrhunderts bis zum tode des Perikles,* Breslau, 1934.

[6] Sobre la primera, cfr. D. Kagan, *The Outbreak of the Peloponesian War,* Londres, 1969 (que cree que lo inevitable de la segunda guerra, tal como lo ve Tucídides, era más aplicable a la primera). Sobre la segunda, en general, B. W. Henderson, *The Great War betwen Athens and Sparta,* Londres, 1923 (escrito bajo el impacto de la primera guerra europea, de aquí el título de «gran guerra»). Sobre la primera parte de esta segunda guerra (la llamada «guerra de Arquídamo»), cfr. D. Kagan, *The Archidamian War,* Londres, 1974.

entre los dos grandes partidos entonces en pugna: los demócratas y los ariatócratas (o, si se quiere, los radicales y los moderados).

En este período se enfrentan dos figuras que encarnan, con toda verosimilitud, las dos tendencias en pugna. Temístocles y Arístides, son, en efecto, dos caudillos que representan la tendencia democrática radical y la moderada, respectivamente. A partir de esta oposición, es posible ir siguiendo la serie de caudillos del pueblo y de la nobleza, serie que, *grosso modo,* puede establecerse del modo siguiente: demócratas: Temístocles, Efialtes, Pericles, Cleón; y, por parte de los nobles o «moderados», Arístides, Cimón, Tucídides hijo de Melesias, Nicias. Queda la figura de Alcibiades, un tanto enigmática y del que podríamos decir, como se dijo de Erasmo que pertenecía a su propio partido.

Los momentos decisivos de la oposición entre los dos grupos pueden seguirse de un modo bastante claro, aunque todo parece indicar que la auténtica lucha empieza, propiamente, en el instante en que Efialtes prepara el golpe de gracia contra el Areópago en 462. (Así opina Forrest *(La democracia griega,* trad. esp. Madrid, Guadarrama, 1966, 207), si bien es indudable que pueden detectarse síntomas de lucha en un período anterior.

A Temístocles debe Atenas el paso más importante dado hacia su hegemonía después de promulgarse la constitución clisténica. Suya es una ley, en efecto, que determinaba la constitución de un fondo importante, a base de los productos que se obtenían de las minas del Laurion, destinado a constituir una flota mercante y guerrera, lo que salvó a Atenas durante la segunda guerra médica y permitió a la ciudad convertirse en la primera potencia marítima. En eso era Temístocles fiel a la tradicional política de dominio de los estrechos y las rutas del trigo, vital para la ciudad. Ya en tiempos

de Pisístrato asistimos a esa política (guerra de Sigeo, colonización del Quersoneso tracio, etc.)[7].

Si Temístocles fue, de hecho, el salvador de Grecia y de Atenas, tanto por su genial capacidad para prever lo que su patria necesitaba como por su talento y astucia que permitió salvar a Grecia del ataque persa, «Arístides intentó corregir el imperialismo que se hacía sentir en las intervenciones de Temístocles» (Adrados, *Ilustración y política,* 139). Es cierto que tanto radicales como moderados aceptaron, desde un primer momento, el hecho y la importancia de una liga que, como la Délica, representaba un arma poderosa contra Persia. Por ello vemos cómo Arístides, un moderado, fue el gran organizador de la liga, y Cimón, su gran caudillo en la lucha contra Persia. Sin embargo, algo oponía a los dos bandos. Ya hemos aludido a la oposición del partido moderado a la política temistoclea a convertir la liga en un imperio maritismo. Pero es que pronto hubo fuertes divergencias en lo que respecta a la política exterior: el partido acaudillado por Temístocles sostenía la necesidad de luchar contra Persia, la enemiga tradicional y al mismo tiempo el gran peligro, que era preciso conjurar, para ir liberando a las ciudades griegas que aún gemían bajo su yugo. Pero, junto a ese peligro, oteaba otro no menos grande: Esparta.

Eliminado Temístocles de la escena política en 470, al ser condenado al ostracismo y ser acusado de connivencia con Persia, lo que determinó su condena a muerte en rebeldía, la jefatura del partido del «pueblo» pasaba a manos de Efialtes. Frente a él se alzaba la figura de un Cimón, el hijo de Milcíades, que representaba la encarnación más típica de los ideales aristocráticos, sobre todo por su política de lucha contra Persia y por su

---

[7] Sobre este aspecto de la política de Temístocles, cfr. Labarbe, *La loi navale de Thémistocle,* París, 1957. Sobre otros aspectos de su actividad política, A. Daskalakis, *Problèmes historiques autour de la Bataille des Thérmopyles,* Atenas, 1961, apéndice.

espartanofilia. Los dos desaparecerán de la escena hacia 462: Efialtes es asesinado, sin duda por los aristócratas, y Cimón es enviado al ostracismo. Aparece en escena Pericles, heredero político de Efialtes y con él empieza una nueva época en la historia de Atenas[8].

EL ESPÍRITU DE LOS AÑOS SETENTA

¿Cuáles son los rasgos espirituales de la Atenas que va desde Clístenes a Efialtes y que ha vivido la terrible experiencia de las guerras médicas así como los primeros síntomas de una clara oposición entre ella y Esparta? Se trata de un momento de franca colaboración entre los dos grandes bloques áticos, bloque en el que cada uno tiene asignado su papel. La búsqueda de una armonía entre los distintos elementos de la constitución es evidente, y por ello la «concordia» es, acaso, el término que mejor define esos ideales que Esquilo ha sabido plasmar en su tragedia. Él sabe, por otra parte, que esa concordia, esa armonía no es sino el resultado de una fuerte tensión y no se consigue sin sacrificios y dolores. Esquilo, el verdadero teórico de la democracia religiosa, según la terminología de Adrados, ha sabido hallar en la trilogía con ruptura del dilema trágico la mejor plasmación simbólica de los grandes ideales del momento. «Para un demócrata de la época de Esquilo —he escrito en otro lugar— toda oposición puede resolverse en una unidad superior en la que los dos principios antagónicos hallan su pleno sentido. Así, en el nuevo régimen de Atenas «demo» y aristócratas pueden convivir, con tal que cada uno sepa renunciar a algo... Puede decirse que toda la obra de Esquilo no sólo refleja el ambiente espiritual de ese nuevo régimen, sino que incluso lo

[8] Sobre la figura de Cimón, en gran parte encarnación de los ideales de la generación de Esquilo, cfr. G. Lombardo, *Cimone,* Roma, 1934.

simboliza. Su tragedia es una tragedia optimista, porque optimista era la visión democrática del mundo». (*La literatura griega clásica,* Barcelona, 1964, 91 y sigs.). En términos parecidos se ha expresado J. H. Finley (*Pindar and Aeschylus,* Harv. Univ. Press., 1955): «El futuro estaba del lado del espíritu progresivo de razón y búsqueda independiente que Atenas encarnaba y Esquilo sintió profundamente. Y la tragedia, el vehículo que creó, era el vehículo del futuro» (pág. 6). Y continúa un poco más adelante: «Esquilo tenía una esperanza enorme en el mundo. Creía en la posibilidad de progreso, aunque no fuera un progreso fácil...»

SE ROMPE LA CONCORDIA

La *armonía* que daba la tónica general a esta primera fase, posclisténica, de la historia del espíritu, tiende a romperse hacia 462. Políticamente, ello se evidencia en el ambiente revolucionario que se vive y que tiende a la esterilización del Areópago, el bastión aristocrático que controlaba, de hecho, toda la constitución democrática clisténica. Aunque desconocemos toda la gama de sus poderes, es muy sensato suponer que, junto al control que ejercía sobre los magistrados, tenía amplias atribuciones judiciales al tiempo que posiblemente desempeñaba muchas de las funciones que más tarde fueron de la competencia del Consejo. Pero, por encima de todos esos poderes concretos, estaba el hecho de que esa institución aristocrática enquistada en un régimen democrático era el supremo guardián del régimen. Es comprensible que, al producirse un roce entre radicales y moderados, se pensara en un golpe audaz que eliminara de la esfera política a ese molesto tribunal.

Porque ahora se produce un momento de tensión. Los dos grandes bandos políticos no se entienden en lo que concierne a la política exterior. Mientras los moderados tienden a un acercamiento con Esparta, los radicales

propugnan una política de oposición a la potencia que presidía la liga peloponesa. La actitud de unos y otros se puso de relieve en 462, a raíz de la petición de ayuda que Esparta, ensartada en una lucha contra los ilotas que se habían levantado en armas, hace a Atenas Cimón, caudillo de la «coexistencia» espartano-ateniense, defiende la propuesta y es enviado con un fuerte contingente de hoplitas al Peloponeso.

Aprovechando esta coyuntura y, sobre todo, el insulto que Esparta infirió al honor de Atenas al despedir a la expedición ateniense, que no conseguía reducir el foco rebelde de Itome, Efialtes dio un audaz golpe de Estado, consiguiendo reducir el ancestral Areópago a una simple figura jurídica con el encargo de velar por los crímenes de carácter religioso. Que se jugaba fuerte es evidente, y la prueba es que los moderados contestaron asesinando a Efialtes.

La reforma revolucionaria de este jefe radical fue muy diversamente acogida. Del clima apasionado que reinó por estos momentos en Atenas nos da una idea la última pieza de la *Orestía,* de Esquilo, las *Euménides,* donde hallamos reflejadas, transpuestas al plano mítico, las tensiones entre los argumentos de uno y otro bando respecto a esta medida, cuyas consecuencias inmediatas serán la ruptura de la «entente» y la aparición de dos grandes bloques cada vez más separados ideológicamente.

La respuesta de Esquilo en las *Euménides* ha sido muy diversamente interpretada. Hubo un tiempo, a principios del siglo XX, en que se creyó que la tragedia era una repulsa a las innovaciones de Efialtes. Sin embargo, analizando detenidamente la pieza, queda claro que Esquilo intenta salvar la «conciliación» tradicional, cosa que no logró. Y precisamente ese desengaño del poeta pudo motivar el que abandonara su patria para dirigirse a Sicilia, donde murió.

El cambio que la reforma radical del 462 representa

para la «lucha de partidos» lo ha señalado claramente Forrest al decir que «en 508 el *demos* elegía sus jefes aristocráticos y decidía sobre la política a seguir en todos los asuntos importantes...; en 462, aunque seguía eligiéndose a los aristócratas para ocupar los cargos más altos, se les elegía ya como servidores del *demos* (*La democracia griega,* 218). Que el cambio introducido estaba ya antes flotando en el ambiente lo demuestran unos versos de Esquilo en *Las Suplicantes* (que ahora sabemos que fue escrita probablemente por estas fechas). En esta pieza el coro, suplicante, acude al rey de Argos y le pide protección contra sus primos, los egipcios. El rey responde que debe consultar a la ciudad, a lo que replican las doncellas que es él la ciudad. El rey, que encarna aquí el ideal político del momento responde[9] con unas significativas palabras.

Las consecuencias inmediatas del golpe de Estado de Efialtes no tardaron en dejarse sentir. Ya hemos dicho que el estadista cayó asesinado. Pero para sucederle en la dirección del partido radical fue escogido un político de talla excepcional, Pericles, el hijo de Jantipo, quien desde el 461 hasta 429 dirigió, prácticamente sin oposición, la política ateniense. Es sintomático el hecho de que inmediatamente estalla la guerra con Esparta —la llamada primera guerra del Peloponeso—, lucha en la que se derimía la cuestión básica de si Atenas, junto a su imperio marítimo, conseguiría asimismo controlar la Grecia central. Pero este sueño fracasó y Atenas y Esparta firmaron un tratado que iba a estar en vigor hasta 431, fecha en que estalla inevitablemente el conflicto entre los dos grandes bloques.

9 Antes ya te lo dije: sea cual sea mi poder, no puedo decidirme sin el pueblo» (*Suppl.,* v. 365 y sigs.).

LA GENERACIÓN DE PERICLES

Durante los años que van desde 461 a 429 Pericles es el dueño indiscutible del poder. A su lado se agrupa una serie de espíritus que dan la tónica a una de las corrientes más fecundas del espíritu ático: la ilustración o corriente racionalista, que cristaliza, sin que sea un aspecto único de esta nueva atmósfera, en la sofística.

Conviene, sin embargo, tener en cuenta que el movimiento racionalista e ilustrado no es, como en un tiempo se creyó, una aportación original del genio ático. El profesor Dodds *(Los griegos y lo irracional,* 170) ha señalado muy certeramente este punto: «Pero quizá —dice el ilustre filólogo— haya ciertas cosas que valga la pena decir a este propósito. Una de ellas es que la *Aufklärung* o ilustración no fue iniciada por los sofistas. Parece oportuno decir esto porque todavía hay quienes hablan como si ilustración y movimiento sofístico fuesen la misma cosa. La ilustración es, desde luego, mucho más antigua. Sus raíces se hallan en la Jonia del siglo VI.»

¿Cuál es el rasgo específico de este movimiento que hallará su culminación en la segunda mitad del siglo V? Jaeger *(Paideia,* I, 130) considera un error de perspectiva histórica colocar a los maestros de la *arete* política al lado de los pensadores del talante de Anaximandro, Parménides o Heráclito. Esto es evidente, en un aspecto al menos. Sin embargo, Gigon *(Sokrates,* 212 y sigs.) establece una íntima conexión entre eleáticos y sofistas y llega a afirmar que la filosofía de un Parménides es algo fundamental para comprender las ideas de un Protágoras o un Gorgias. Para Gigon, incluso Parménides es el *archegetes* de la sofística.

Sin duda alguna, es posible una conciliación de esos dos puntos de vista encontrados. Podríamos decir, en principio, que la sofística es la culminación y continuación de la filosofía jónica desde el lado humano, como ha sostenido W. Nestle *(Griechiche Geistesgeschichte,* 148) y ha señalado Platzek *(Evolución de la lógica grie-*

ga, 1954, 27); si bien la sofística representa una contraposición justificada frente a los filósofos jónicos, es a la vez como su continuación histórica. Al mismo tiempo, no es posible desconocer la conexión innegable entre especulación presocrática y pensamiento sofístico. Se ha señalado que buena parte de las ideas protagóricas son una conclusión lógica de algunos postulados heraclíteos; que Demócrito —aunque no sea propiamente sofista está inmerso en la problemática de la época— elabora una teoría del conocimiento que pretende conservar un término medio entre Parménides y el subjetivismo de Protágoras. En fin, cabe afirmar que la aporía parmenídea (la imposibilidad de remitirnos a los sentidos) ha determinado que los espíritus de la época se planteen decididamente el problema de la oposición apariencia/realidad, que determina buena parte del pensamiento de la época. Forma parte de esta problemática tanto la antítesis sofística *nomos/physis,* como la preocupación por establecer la realidad auténtica frente a lo aparencial: así, la oposición hipocrática entre «síntoma» y «causa» la distinción tucidídea entre «pretexto» y «causa verdadera», la tendencia del mismo autor a buscar «principios generales», válidos frente al hecho bruto (cfr. K. Weidauer, *Thukydides und die hippokratischen Schriften,* Heidelberg, 1954, 74) y la búsqueda de lo «típico» que cristaliza en una serie de tratados que se proponen, como estudios especializados, determinar lo esencial de un fenómeno (Sófocles escribe un tratado «Sobre la tragedia», Policleto sobre la simetría, Hipódamo sobre el «planning» de ciudades, etc.). En una palabra, el impacto de las aporías parmenídeas obligaron a buscar una parcela, al menos, de la verdad, abordando el estudio de campos acotados[10].

---

[10] Sobre la antítesis clásica de los sofistas, cfr. F. Heiniman, *Nomos und Physis,* Basilea, 1945. Importante para el problema que hemos planteado acerca de la oposición apariencia/realidad es el artículo de H. Diller, 'Οψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα *(Hermes,* 67-1932,

En un libro ya clásico ha seguido W. Nestle el proceso paulatino que conduce al paso del pensamiento mítico al racional (*Vom Mythos zum Logos*, 1942²), o, según la feliz expresión del profesor Murray (*Greek Studies*, 66) a la superación del *conglomerado tradicional*. Ya en los pensadores presocráticos se ha podido señalar la tendencia a sustituir la noción de Dios por un concepto impersonal, el *de causa*.

Los logógrafos jónicos seguirán una ruta parecida. Se va, ante todo, a la eliminación de lo sobrenatural. Sólo se aceptará un hecho cuando éste no se halle en pugna con «el sentido de la naturalidad», con la *physis*. Los sofistas desarrollarán algunos aspectos más. Es interesante, por ejemplo, la nueva noción de «to eikós», que tanta influencia habrá de ejercer en Tucídides. Mediante este principio se establece la «probabilidad» de la conducta humana, basada en los móviles «naturales» de lo «humano», que siempre reacciona de un modo igual ante estímulos iguales. Un ejemplo clásico es el que se aplica al tema de Helena: no es «lógico» (εἰκός) que Helena hubiera ido a Troya, pues Príamo no habría sido tan necio como para sostener una guerra por su causa[11].

---

14 y sigs.) que sigue el curso del impacto producido por la filosofía parmenidea en el espíritu griego posterior.

[11] La medicina hipocrática, aunque constituida en época diversa, respira buena parte de estos principios. Hereda de la tradición empírica jónica la observación minuciosa de los hechos, así como el principio de la «autopsia», que impone al investigar la observación personal de los datos sin fiarse en la tradición, que, por ser simple autoridad incontrolada, no merece garantía.

Al mismo tiempo, comparte el esfuerzo de los espíritus de la época la búsqueda de una etiología «real» de los hechos descartando, por ejemplo, en el tratado *Sobre la enfermedad sagrada*, que las enfermedades tengan su raíz en lo divino. Cfr. Deichgräber, *Die Stellung des griechischen Artzes zur Natur* (en el libro *Der listensinnende Trug des Gottes*, Gotinga, 1952, 108 y sigs.).

Finalmente, realizará un esfuerzo por señalar el influjo del medio ambiente en la etiogía no sólo de la enfermedad, sino incluso de las diferencias en las costumbres y carácter de los hombres. Tal es el sentido del tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*. Tucídides irá más

Junto al racionalismo, y como lógica consecuencia del mismo, se desarrolla una fuerte tendencia al «relativismo». Las investigaciones de los logógrafos jónicos pusieron pronto de relieve el carácter relativo de las costumbres y hábitos sociales, lo que destruirá a la larga los fundamentos mismos de la sociedad griega, dando paso a una fuerte crisis religiosa y moral que se traducirá en un sentimiento de pesimismo y de angustia. El punto central de esa concepción racionalista que poco a poco se va adueñando del espíritu ático es el «optimismo antropocéntrico», que tiene una confianza completa en las posibilidades del hombre, así como en el progreso de la cultura humana gracias, precisamente, a la razón.

REACCIÓN

Frente a esa corriente, se opone, en la Atenas de la generación periclea, otra claramente «reaccionaria», tradicional, que empalma directamente con la concepción arcaica de lo humano. Los «ilustrados» tendían a fomentar el individualismo, que, moderado en un principio, producirá un fuerte impacto en la generación posterior, cuando figuras como Alcibíades encarnen las últimas tendencias de la sofística con su doctrina del «superhombre», tan bien ilustrada en figuras como Calicles y Polo, tal como aparecen retratados en algunos diálogos de Platón. Los moderados opondrán una concepción «normativa» a ese impulso individualista, como intentarán poner un freno al excesivo optimismo racionalista. Sófocles y Heródoto, que representan, sin duda alguna,

lejos y realizará una transposición de esos principios a un plano social, trazando la «patología de la conducta humana» de acuerdo con las circunstancias en que se desenvuelve. Cfr. Diesner, *Wirtschaft und Gesellschaft bei Thukydides*, Halle, 1956. Sobre la medicina hipocrática, su sentido histórico y formación, cfr. ahora P. Laín, *La medicina hipocrática*, Madrid, Rev. Occ., 1970, y mi libro, *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, Barcelona, Labor, 1981.

esa corriente tradicional, insistirán sobre el poder de la divinidad frente al «indefenso» mortal. El *Edipo rey*, entre otras tragedias de Sófocles, pone a la luz la creencia básica de los moderados. El héroe sofocleo responde maravillosamente a la definición aristotélica del héroe trágico, cuando señala que está marcado por una «falla» que provoca su caída. De este modo, el poeta podrá indicar en qué medida la grandeza humana está limitada por unas fronteras que la rebajan considerablemente. Cierto que el héroe de Sófocles se caracteriza por una entereza de espíritu que lo hace grande aun después de su caída. Pero toda la producción del trágico es una lección de «prudencia» de *sophrosyne,* y una demostración de que entre el hombre y Dios se abre un abismo insalvable. Estamos dentro de la esfera espiritual de la religión «délfica», de corte aristocrático. Podrá, realmente, Sófocles aprovechar algunas de las aportaciones de la sofística y su hermana gemela, la retórica, en aras de una más racional estructuración de la arquitectura de sus períodos poéticos, como ocurre en las obras tardías del poeta. Pero fuera de esas concesiones, se mantiene fiel a su ideal humano y trágico. Y Heródoto, tan afín, en muchos aspectos, a la ideología sofoclea, señalará que la vida humana no es más que «contingencia». Los oráculos se cumplen implacablemente y la inteligencia humana, sierva de su propia limitación, nada puede contra ellos»[12].

---

[12] Sobre el movimiento sofístico en general, Dupréel, *Les sophistes,* Neuchâtel, 1948. Los textos han sido editados, en cuatro volúmenes, por Untersteiner, *I sofisti,* Turín, Einaudi, 1949 y sigs.

Muy importantes observaciones sobre los frenos que se ponen al individualismo en Sófocles pueden verse en el trabajo de Kamerbeek *Individu et norme dans Sophocle en Le théâtre tragique,* París, 1962, 29 sigs., quien señala el carácter *antropocéntrico* del teatro de este autor, pero sin que tal principio deba entenderse en el sentido indicado antes: Sófocles hace al hombre, en oposición a Esquilo, el centro de sus dramas, sus héroes tienen conciencia de que deben obedecer a una norma interior, «para ser fieles a lo más profundo de su ser».

Con la democracia se implanta en Grecia, concretamente en Atenas, una nueva concepción política, que, como estamos viendo, va acompañada de hondas transformaciones espirituales. Por lo pronto, ya no es la sangre, principio irracional, la que permite a unos hombres privilegiados dedicarse a las tareas de gobierno, lo que garantiza la posesión de la *areté*, sino la cultura, que permite al individuo aprenderla. Lo que es para el estado la tradición, es para el hombre la cultura. Y los sofistas serán los llamados a proporcionar al nuevo ciudadano esos conocimientos.

Sin embargo, la sofística no tiene sólo importancia por ese hecho. Con mucha razón ha señalado el profesor Adrados *(Est. clás.*, IX, 1965, 21) que «en los primeros sofistas... existe una ideología coherente que fundamenta un nuevo tipo de democracia. No depende de valores absolutos, defendidos por los dioses, sino de valores relativos, producto de un acuerdo entre los hombres». Es lo que el mismo Adrados ha llamado «la democracia laica», opuesta a la democracia fundamentada en la divinidad que hallamos en el período inmediatamente anterior. El solo hecho de que pueda fundamentarse un régimen sin apelar a la dimensión religiosa es un indicio de que nos movemos en un clima muy alejado de la

---

Por su parte, Knox *(The Heroic Temper,* Berkeley, 1964) define al héroe sofocleo como un ser que «toma una decisión que brota del fondo más recóndito de su naturaleza y luego, ciegamente, ferozmente, heroicamente, mantiene esa decisión hasta el punto de autodestruirse» (pág. 5). Contra la visión «reaccionaria» del teatro de Sofócles se manifestó C. Whitmann *(Sophocles, Study on heroic Humanism,* Cambridge, Mass., 1951) que pretende presentar, erróneamente a juicio nuestro, el poeta de Antígona como un paladín del humanismo pericleo. La incapacidad radical del hombre para actuar «positivamente» eficazmente es la tesis básica contenida en el libro de Van Pesch *De Idee van de menselijke Bepertheid bij Sophocles,* Wageningen, 1953, que se acerca mucho a los puntos de vista de H. Diller *(Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles,* Colonia, 1950) al señalar el abismo que separa la inteligencia humana, limitada, y la divina, absoluta.

piadosa aceptación de la bases divinas con que un poeta como Esquilo, pese a ser demócrata, asentaba los pilares de la democracia de su generación. Han cambiado los tiempos.

Los espíritus que constituyen esa primera generación que vive los nuevos tiempos y que se corresponden *grosso modo* con los umbrales de la ilustración griega, sea para apoyarla o combatirla, son hombres nacidos al filo de la entrada en el siglo V. Pericles nace hacia 499, Anaxágoras hacia el 500, Sófocles en 490, si no un poco antes; Protágoras y Gorgias, hacia 485, Empédocles, en 490. Pertenecen a la misma generación algunos colaboradores de Pericles: Hipódamo, Damón, Fidias. Todos ellos hombres que en 461 tienen cerca de treinta años o han pasado ya esa edad. En todo caso, hombres cuyas primeras actividades coinciden con el gran momento de la creación de la Liga Délica y el encumbramiento de Atenas.

Hacia 445 se produce, sin embargo, un notable cambio en la política interior y, sobre todo, exterior de Atenas. Pericles, dueño indiscutible, del poder, sin una oposición organizada que pueda hacerle frente, se prepara para esa guerra que a los ojos de todos se está haciendo inevitable. Es cierto que ha renunciado a toda expansión territorial, sobre todo en lo que se refiere a un imperio terrestre. Pero posiblemente el pensamiento de Pericles era todavía más concreto si tenemos en cuenta que en un famoso discurso Tucídides pone en sus labios, en el instante mismo de estallar el conflicto, la frase «no aumentar el imperio» (I, 144) y no arriesgarse en empresas peligrosas. Éstas habían ya amenazado la seguridad de la Liga, sobre todo la desgraciada intervención en Egipto, que obligó a Atenas a trasladar el tesoro federal de Delos a la Acrópolis, por temor a las represalias persas.

Sin embargo, Pericles no deja de poner en práctica una política un tanto agresiva, aunque esa agresividad sea de carácter económico. Nos referimos al bloqueo a

que sometió Mégara, y que fue uno de los argumentos esgrimidos por sus enemigos para azuzar a los miembros de la Liga Peloponesía contra Atenas. Ya Corinto había sufrido los duros golpes asestados por esa política, lo que la había convertido en una partidaria acérrima de una *gran guerra preventiva* contra la «esclavización de los griegos». El hecho es que desde 445 al 432 se vive en Grecia un clima de «guerra fría» entre los dos grandes bloques existentes. Pronto, y al amparo de un conflicto territorial surgido entre Corinto y Atenas, la atmósfera se enrarece y ese enrarecimiento traerá el inevitable conflicto.

Pericles veía la guerra como algo inevitable, y, a juzgar por ciertos indicios de las *Historias* de Tucídides, era creencia común que a la larga el enfrentamiento armado iba a producirse. Cuando los delegados de Corcira exponen sus argumentos para atraerse la ayuda ateniense, no dejan de señalar que su potente escuadra puede ser un gran auxilio en esa guerra «que casi ha estallado ya». Y los corintios, en la tumultuosa sesión de la liga de los aliados peloponesos, recuerdan a Esparta qué tipo de potencia es Atenas, «contra la que tendréis que combatir».

La guerra, como es sabido, tuvo una larga duración (431-404), si bien hay un paréntesis (la paz de Nicias, 421) que permite un cierto respiro. En todo caso, la primera parte, llamada «guerra de Arquidamo», se desarrolla fundamentalmente a base de la táctica tradicional consistente en golpes de mano aislados, desembarcos atenienses en el Peloponeso, invasión intermitente del Ática por las fuerzas aliadas y algún hecho más brillante, como la audaz campaña de Brásidas en el norte, que termina en la batalla de Anfípolis, donde caen los dos grandes partidarios de la lucha, Brásidas y Cleón. Un hecho desgraciado se abate sobre Atenas casi en el instante mismo de estallar el conflicto: la terrible peste que hizo estragos entre la población y cuya víctima más sensible fue el propio Pericles.

Con la desaparición de Pericles de la escena se produce un gran desconcierto. Cleón aparece ahora como caudillo del pueblo, y su programa es luchar a toda costa. Pero ya los partidarios de la democracia moderada empiezan a levantar la cabeza y, aprovechando la desmoralización del pueblo, que ve talados sus campos y mermadas sus posibilidades, lanzan una campaña pacifista. Aristófanes se hace eco de esa actitud en varias de sus comedias del momento, como los *Acarnienses,* la *Paz* y *Lisístrata.*

A partir de 421 aparece en escena una nueva figura, que habrá de tener una honda influencia en la política ulterior de Atenas: Alcibíades, sobrino de Pericles. Hombre de grandes ambiciones, encarnación del profundo individualismo que ahora va invadiendo Grecia, él fue quien lanzó a Atenas a la terrible aventura de la invasión e intento de conquista de Sicilia, que, por lo fantástico de su planteamiento y las adversas circunstancias que la rodearon, terminó con un estruendoso fracaso. Fue precisamente a raíz de la terrible derrota de Sicilia cuando por fin se decidieron los oligarcas a salir a la luz política nuevamente, intentando un golpe de Estado, en 411, que se proponía, en principio, implantar una «democracia moderada», que de hecho consistió en una verdadera oligarquia[13].

---

[13] La bibliografía sobre la fascinante figura de Pericles es naturalmente muy abundante. Buenas monografías han sido consagradas al estudio de su personalidad política. H. Berve *(Perikles,* 1940), G. De Sanetis (*Pericle,* 1944) y L. Homo *(Pericles,* trad. esp. México, 1959). Sus relaciones con la sociedad de su tiempo han sido abordadas por A. R. Burns, *Pericles and Athens,* 1948, en tanto que los aspectos ideológicos de su círculo son ampliamente analizados por Ehrenberg *(Sophocles and Pericles,* Oxford, 1954). Pettazzoni *(La religione greca fino ad Alessandro,* cap. VIII) ha estudiado los problemas religiosos de su tiempo, y Adrados *(Ilustración y política,* 259 y sigs.) ha trazado un vigoroso cuadro de los ideales de su generación.

Muchos problemas plantea su figura. ¿Fue realmente traidor a la causa democrática, que propugnaba la guerra con Persia y el enfren-

OTROS FACTORES DE REACCIÓN

Pero hubo otros factores que contribuyeron a esa reacción oligárquica. Por un lado, la generación que se iniciaba en la política hacia 421 no se acordaba ya de la crisis del 462. «Para ellos —dice Forrest—, la plena democracia era algo que se daba por descontado y no podía excitar el entusiasmo ni en pro ni en contra.» Pero había otros factores, desde luego, como el hecho de que la educación sofística estaba conmoviendo los cimientos de la sociedad de la época, produciendo una verdadera crisis moral. Crisis, por otra parte, que durará hasta bien entrado el siglo IV. La posesión de esos nuevos instrumentos y estilos de pensar permite la aparición de una nueva fuerza espiritual que fomentará la crítica de las instituciones democráticas. Figuras como el llamado Viejo Oligarca, autor anónimo de un frío y objetivo estudio de la constitución democrática ateniense; hombres como Critias, Cármides, Alcibíades, son un ejemplo bien patente de esa nueva «intelligentsia» oligarca, que propugna la doctrina de que la ley es lo que conviene al más fuerte y que tan bien ejemplificada tenemos en Trasímaco.

Sin duda alguna, las fuerzas de la oposición oligárquica contemplaban furiosas los avances de la democracia radical. La comedia política, en gran parte manejada por las fuerzas de la reacción, atacará sistemáticamente a los paladines de la democracia, sea en el campo pu-

---

tamiento con Esparta? De hecho, concertó un tratado con esta última potencia, y, con la paz de Calias, pone fin oficialmente al conflicto con Persia. Que Pericles veía el verdadero destino de Atenas en el dominio del mar es algo que resulta evidente del análisis de los discursos que pronuncia en las *Historias* de Tucídides. Su posición intransigente frente al bloque espartano fue, sin duda, la causa de la guerra. Pero ¿puede decirse que de haber transigido no habría estallado la guerra? Pericles, al menos, no lo creía así, y sus palabras en Tuc. I, 140 y sigs. son bien claras al respecto.

ramente político (Cleón), artístico (Eurípides) o filosófico (Sócrates). En todo caso, el primer intento de asalto del poder por parte de la oligarquía fue un rotundo fracaso. La escuadra se mantuvo fiel al régimen democrático y en pocos meses se volvió al primitivo estado de cosas. Pero la situación empezó a hacerse crítica; Alcibíades, atacado por sus adversarios, tuvo que exiliarse. Esparta inició una nueva política de liberación sistemática de los estados sometidos a la férula de Atenas. La aparición, finalmente, de una figura como Lisandro determinó que Atenas, a pesar de los heroicos esfuerzos por mantenerse firme, tuviera que capitular[14].

LA GENERACIÓN DE LA GUERRA

Para conocer el ambiente espiritual de esta generación que podríamos denominar «de la guerra peloponesa» contamos, fundamentalmente, con la tragedia, sobre todo las últimas producciones de Sófocles, y la totalidad de la producción de Eurípides. Contamos, además, con Aristófanes y los fragmentos de los demás comediógrafos; con la literatura histórica, sobre todo el inapreciable documento que es la obra de Tucídides y como documento complementario, con los oradores (Antifonte, Andócides, Lisias), la variada producción de Jenofonte y, para una generación posterior, con Platón, Isócrates, Demóstenes. De la generación que vive la última etapa de la guerra, sobre todo Eurípides, nos ofrece un vasto panorama de los síntomas de desmoralización y pesimismo que va invadiendo el espíritu ático. Obras como *Las Troyanas, Hécuba, Orestes, Heráclidas, Heracles loco, Suplicantes, Fenicias* son un documento valioso para

[14] Para un buen estudio sobre las generaciones de los oligarcas que vivieron la revolución de los 400 (nacidos hacia 450), cfr. G. Forrest, «An Athenian generation gap» *(Yale class. Stud* XXIV, 37 y sigs. Cambridge, 1975).

penetrar en el alma griega de este momento, que con razón Reinhardt ha llamado «la crisis de la razón». El dolor de ver a griegos luchando contra griegos, en una fratricida lucha, es elevado a categoría literaria y presentado a escena, utilizando la vestidura del mito, sobre todo en esa obra desoladora que son *Las Troyanas,* donde el poeta pone de relieve la nulidad de la guerra, sus consecuencias desastrosas y, especialmente, su crueldad. Y en un pasaje clásico, Tucídides ha descrito, en forma magistral, cómo esa lucha ha destruido los valores tradicionales de que se nutría el helenismo (III, págs. 82 y sigs.).

El impacto de la derrota de Atenas en 404 a. C. ha sido estudiado por S. Levin, *Athènes durant la défaite de 404 a. C.,* París, 1976.

Crisis y evasión

El desastroso final de la guerra del Peloponeso, que acaba con la derrota total de Atenas, representa la culminación de un movimiento de crisis que se había ya manifestado parcialmente en las últimas décadas del siglo V. Tal crisis se evidencia ya en el nacimiento de una literatura política, que empieza a dar muestras de su existencia hacia 430 a. C. con el panfleto del Pseudo-Jenofonte *La constitución de los atenienses,* que seguramente nació ya anónimo, según la tesis bien conocida del profesor Gigante.

Hay que añadir a eso algunos tratados de Critias, y la rica literatura con fuertes implicaciones políticas de Platón. Según una frase feliz de Mathieu, la finalidad de esta literatura oligárquica es «minar por medio de la discusión las convicciones del partido dirigente» (*RPh,* XXXVIII, 1914, 182). El mismo crítico ha señalado, en otro interesante tratado «L'Aristocratie athénienne», en *Bull. Soc. Guill. Budé,* París, 1927, 30 y sigs.), la praxis concreta de esa literatura oligárquica, que consiste esen-

cialmente en discursos, tratados impersonales, críticas generales de la constitución democrática, ataques a los demagogos, exposiciones de planes de reforma y, sobre todo, airear en el ambiente la tesis de que era preciso volver a la «constitución tradicional». El prestigio innegable de Esparta ante los ojos de muchos atenienses trae, pues, como consecuencia, junto al desengaño de los excesos de la democracia radical, una espartanofilia que se prolonga hasta el mismo Platón.

La crisis que se produce a raíz de la guerra y tras la derrota se manifiesta de muchas maneras:

a) Por lo pronto, en los claros signos de la depresión y angustia que generan un sentimiento de *nostalgia* por la grandeza del pasado. Así, Aristófanes (*Nubes,* 949 y sigs.) habla con orgullo de la generación de los soldados que combatieron contra el persa.

b) En la crítica de las instituciones democráticas y de la volubilidad del demos ateniense, así como de la incapacidad de los dirigentes democráticos. Esa crítica se materializa, de un lado, en la comedia, y de otro, en la actitud de determinados círculos filosóficos[15].

c) En lo que puede llamarse la *traición de los intelectuales,* quienes en la confrontación entre los ideales espartanos y atenienses se ponen espiritualmente del lado de la concepción lacedemonia. Buena parte de los espíritus de esta época sufre lo que Ollier ha llamado «el espejismo espartano». (*Le mirage spartiate,* París, 1933).

d) En la elaboración de una política *conservadora* y de saneamiento económico, con tendencia a limitar el número de ciudadanos (revolución de los 400, etc.). El

---

15 Sobre los ataques que sufren los líderes populares, cfr. J. Steinhausen, *Kômôdoúmenoi,* Diss. Bonn, 1910, y el libro antes citado de Schwarze. Sobre la actitud antidemocrática, o al menos, la crítica del funcionamiento de la democracia en Atenas, cfr. A. H. Chroust, *Socrates. Man and Myth,* Londres, 1957 (que exagera hasta el punto de creer que Sócrates fue sólo un teórico de la política y no un filósofo).

libro sobre las *rentas*, de Jenofonte, responde a la misma política, pero tras la guerra corintia.

e) Ya en el siglo IV —como en el caso anterior que citábamos, de Jenofonte—, en una fuerte tendencia a elaborar utopías de toda clase (Platón, los cínicos, etc.).

f) En la aparición de lo que he llamado la crisis de la conciencia helénica, que se manifiesta desde muy pronto en Jonia y se continúa en Atenas con la sofística y su actitud ante la tradición. Se va perdiendo ahora la fuerza de los grandes valores tradicionales y, como compensación, comienzan a alborear nociones que alargan el concepto primitivo de chelenidad. Surge ahora, ya en Isócrates, la idea de que se es griego no por nacimiento, sino por la adopción de la cultura griega. Paralelamente, va creándose la noción de humanidad, de solidaridad humana[16].

---

[16] Aspectos interesantes de esta crisis son estudiados por O. Reverdin en su contribución «Crise spirituelle et evasion *(Grecs et Barbares,* Entretients sur l'Antiquité, t. VII, Vandoeuvres-Ginebra, 1962, 83 y sigs.). Véase, asimismo, el libro colectivo editado por Alföldy, *Krisen in der antiken Bewusstsein,* Düsseldorf, 1975 (con notables contribuciones de K. W. Belbei sobre Tucidides, M. Landfeste sobre Aristófanes y H. Flashar sobre Platón). Cfr. asimismo J. Alsina «Eurípides y la crisis de la conciencia helénica» (reproducido en *Tragedia, religión y mito entre los griegos,* Barcelona, 1971).

Para la guerra del Peloponeso en sus problemas concretos, cfr. mi estudio preliminar que precede a la versión de *Tucídides* de V. Conejero, Barcelona, 1988.

4

EL SIGLO IV

El siglo IV puede ser estudiado como un *todavía no,* como un alborear del mundo helenístico. Pero, por otra parte, este siglo de transición tiene planteado unos problemas que ha heredado del período inmediatamente anterior. Una buena parte de los conflictos —bélicos, sociales, económicos e incluso ideológicos— con los que va a debatirse se plantearon porque los problemas del siglo V no habían sido resueltos de un modo definitivo. El siglo IV, pues, ocupa una posición especial en la historia de Grecia: heredero de unos problemas no resueltos, la forma como en parte va resolviéndolos anuncia ya, parcialmente al menos, el período helenístico. «Chargé du passé et gros de l'avenir», el siglo IV parece estar condenado a ser una mera transición, una pasarela que conducirá, desde el mundo postpericleo, al mundo alejandrino. Ahora bien, ¿es ésa su auténtica misión histórica? ¿Podemos afirmar, en puridad, que la idea de transición agota todo su sentido histórico? En todo caso, la intención de este capítulo es intentar descubrir la personalidad auténtica del siglo IV, ver de perfilar sus rasgos específicos[1].

---

[1] Un intento de estudio global del siglo IV en todos sus aspectos es el volumen IV, f. 2, 1970-V, fasc. 1, 1971 del *BIEH,* donde hay contribuciones sobre la política, la economía, la historia, la religión,

Por lo pronto, los problemas de lo que hemos convenido en llamar siglo IV hunden, como decíamos, sus raíces, en el siglo V, en los momentos finales de la Atenas imperialista del siglo pericleo. Y eso no es pura tautología. ¡Naturalmente que el siglo IV tiene que empalmar directamente con el anterior! Pero es que, en nuestro caso, la aseveración adquiere el rango de principio histórico: a finales del siglo V termina una guerra, pero el conflicto básico que lo había provocado no se resolvió enteramente. Dicho con otras palabras: las nuevas generaciones del siglo IV entran en la existencia histórica con un terrible problema a cuestas: el de la unidad imposible de los griegos, el del enfrentamiento entre los estados, sin que se vislumbre, en un principio al menos, quién va a imponerse. Como se sabe, al final se impuso el Estado que menos se podía esperar: un Estado no griego, Macedonia. Esa será la gran paradoja del siglo IV.

Es ya un lugar común afirmar que con la guerra del Peloponeso se consuma la crisis definitiva del régimen de la ciudad-Estado. Afirmación que, digámoslo de entrada, nos parece un tanto errónea. Por lo pronto, los estudiosos de la historia institucional de Atenas —pues en Atenas se piensa al hacer esa afirmación— suelen

---

el arte y la literatura de la época. Cfr. además, Cl. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne,* París, 1962, y J. Pecrika, «The crisis of the Athenian Polis in the fourth Century B.C.» *(Eirene,* XIV, 1976, 5 y sigs.).

Sobre los aspectos económicos, sociales y cuestiones emparentadas cfr. los siguientes estudios: P. Mackendrick, *The Athenian Aristocracy* (Cambridge, Mass. 1969, que se ocupa también de la época helenística); I. Hansen, *Aspects of Athenian Society in the fourth century B. C.* (trad. del danés), Odense, Univ. Pr. 1975, así como los datos que proporciona M. I. Finley en su *rapport Classical Greece* en la *Deuxième conférence internationale d'Histoire économique* (París-La Haya, 1965, 11 y sigs.); L. M. Gluskina, «Studien zu den sociale-ökonom. Verhältnissen in Attika in vierten Jahrhundet v. u. Zeit» (Eirene, 12-1974, 111 y sigs.) Importante, R. Bianchi-Bandinelli, *La crisi della polis* (en *Storia e Civiltà dei Greci,* Milán, Bompiani, 1979 (vol. IV).

indicar, a veces con un gesto de sorpresa, que el rasgo más típico de la democracia ateniense en el siglo IV es su gran estabilidad[2].

Lo que ocurre es que una buena parte de críticos antiguos y modernos de la democracia ateniense adoptan una actitud hostil ante el fenómeno democrático de Atenas. De los antiguos lo creemos así, porque los textos que se han conservado proceden, casi de un modo exclusivo, de enemigos de la democracia. Los modernos, porque no han podido realizar una crítica a fondo de esas fuentes. Se observa hoy, finalmente, una nueva actitud ante el fenómeno de la democracia ateniense. Ya no se habla, al estudiar el siglo IV e incluso los finales del V, de una «corrupción» de las instituciones democráticas como hacía, por ejemplo, Glotz *(La cité grecque,* pág. 384). Al contrario, se observa una sana reacción contra este *parti pris* consistente en achacar todos los éxitos de Atenas a la *elite* nobiliaria y atribuir todos los fracasos al hecho de que la *chusma* era la que detentaba el poder, mientras los «demagogos» se limitaban a halagar a la masa. La democracia ateniense, pues, funcionó, y no mal, durante el período comprendido entre 403 y 322. Y al decir democracia, asociamos a ese nombre la institución de la polis. Incluso cabe decir que su funcionamiento fue mejor que en buena parte del siglo V por el hecho de que, durante el siglo IV, las fuertes tensiones que dominaban en la Atenas de Peri-

---

[2] Cfr. en general, C. Highnett, *A History of the Athenian Constitution,* Oxford, 1952. La fuente más importante para conocer la constitución ateniense del siglo IV es Aristóteles, *Constitución de Atenas,* cap. 42 y sigs. Sobre la mencionada estabilidad, cfr. las palabras de Sh. Perlman «The political Leadership in Athens in the fourth Century» *(La Par. del Pass,* CXIV, 1967, 162): «The stability and continuity of this democratic regim between the years 403-322 is striking against the background of complaints in both ancient times and modern research». Sobre el siglo IV veánse, además, E. Ch. Welskopf, *Hellenische Poleis,* Berlín 1974; y J. Winckersham-G. Werbrugh., *The Fourth Century,* Toronto, 1973.

cles habían desaparecido. Y la razón no es que, como ha señalado Perlman recientemente, durante el siglo IV «la democracia ateniense, aunque extremista política y constitucionalmente, era moderada en su estructura social»[3].

El liderato político estuvo en manos de una burguesía enriquecida, profundamente interesada en la existencia de la democracia, y la antigua aristocracia había quedado reducida al silencio, aunque algunos de los políticos de la época se hayan reclutado entre las filas de los *genetai* y aunque no hubiera quedado eliminada la acción de las *hetaireiai* aristocráticas, con su política de subversión clandestina[4].

Precisamente en esta estructura social, bastante homogénea, vemos nosotros uno de los factores que el siglo IV ha heredado del siglo anterior. Durante el siglo V, en efecto, el clima político es sometido a fuertes tensiones. La aristocracia se siente amenazada de raíz con la reforma de Clístenes, y Pericles, como buen alcmeónida, procura esterilizar la posible oposición que los

---

[3] Son también palabras de Perlmann, art. cit., loc. cit. Cfr. asimismo A. H. M. Jones, *The Athenian Democracy*, Oxford, 1957, 23 y sigs. La visión aristocratizante de Glotz puede verse en *La cite grecque*, París, 1928, 384 y sigs. Un buen ejemplo de la reacción a que aludimos podemos verlo en el libro de Forrest *La democracia griega* (trad. cast.) Madrid, Guadarrama, 1966 (para el período anterior al siglo IV). Ha contribuido a este cambio de enfoque en la interpretación de la historia constitucional de Atenas el estudio de Ste. Croix «The popularity of the Athenian Empire» *(Historia,* 1954, 1 y sigs.), trabajo que despertó una acerada polémica (cfr. J. Alsina, *Tucídides*, Madrid, Rialp, 1981). Por otro lado, en esa misma dirección se ha intentado demostrar que la *Ecclesía* del siglo IV no funcionó tan mal como algunos pretendían. Cfr. P. Brian, «La Boulé et l'election des embassadeurs à Athènes au siecle IV» *(Rev. des Étud. Anc.*, LXX, 1968, 7 y sigs.). Sobre el carácter voluble del *demos* (para en siglo V especialmente), cfr. L. Gil, «La irresponsabilidad del «demos» *(Emerita*, XXXVI, II, fasc. 2, 1970, 351 y sigs.).

[4] Sobre la actitud de las *hetaireîai* oligárquicas, cf. especialmente G. M. Calhoun: *Athenian Clubs in Politics and Litigation,* Austin, 1913, y F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniense*, ya citado.

otros clanes puedan hacer a su política, y lo consigue en parte. El resultado es que la oposición se hace clandestina, los «clubs» aristocráticos actúan a la sombra y en dos ocasiones instauran un régimen de extrema derecha acompañado del terror: son las dos experiencias del 411 y del 404.

Con la derrota de Atenas cambia la perspectiva. Ya antes, con la muerte de Pericles, la democracia ha respirado a sus anchas, y Cleón significará ese respiro tras tantos años de «democracia de nombre» o aparente[5].

Pero si el partido democrático radical recupera, con la desaparición de Pericles, el puesto que de nombre ya ocupaba en la política, no ocurre lo mismo, al parecer al menos, con los aristócratas. «Entre 429 y 339 —ha dicho Mac Kendrick *(The Athenian Aristocracy,* Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press., 1969)—, la aristocracia ateniense, diezmada y destruida en parte por la peste y desplazada por la clase dirigente de los nuevos ricos..., se apartó de la política.» Se añade a todo ello el hundimiento del imperio, que trae aparejada la ruina de los *clerucos,* que son desposeídos de las tierras que se les habían asignado durante el imperialismo ático. Entre las clases altas surge el ideal político de la *apragmosyne,* en abierta oposición con la *polypragmosyne,* el rasgo típico de la Atenas democrática del siglo V. Todo ello, evidentemente, introduce una profunda modifica-

---

[5] Sobre la actitud de esas *asociaciones políticas* o cfr. el luminoso estudio de G. M. Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and Litigation,* Austin, 1913, que, en la pág. 107 y sigs. analiza la práctica del asesinato político (cfr. el de Efialtes, jefe del partido democrático, tras su golpe de Estado para esterilizar el Areópago). Es sabido, además, que Tucídides (II, 65, 9) califica de democracia puramente de nombre el régimen, tan admirado por él, de Pericles. Sobre las nuevas orientaciones que tienden a valorar la figura, desde Tucídides tan denostada, de Cleón, cfr. especialmente A. G. Woodhead, «Thucydides Portrait of Cleon» *(Mnemosyne ser.* IV, vol. XIII, 1960, 289 y sigs.).

ción en el equilibrio social y, de rechazo, en la lucha política»[6].

Pero las consecuencias de la guerra del Peloponeso no se limitan a los efectos que ésta había de provocar en la política interior y en la estructura social ática. La guerra había sido un conflicto en el que se ventilaba no la cuestión de la viabilidad del régimen de la polis, sino, y eso es lo importante, si la dualidad Atenas-Esparta iba a resolverse en favor de uno u otro bando. Es bien sabido que la balanza se inclinó de momento a favor de Esparta.

Pero es sabido también que los espartanos no fueron dignos liberadores del mundo helénico. Al contrario, debido a su política altamente egoísta, pronto el descontento hizo presa de los ánimos de los griegos, quienes vieron cómo lo que ocurría era, simplemente, un cambio de dueño. Es más, incluso los antiguos aliados de Esparta, Corinto y Tebas, se sintieron profundamente defraudados, y ese sentimiento de frustración fue aprovechado por Persia para provocar el estallido de la guerra de Corinto, que, con razón, ha sido calificado como «a key to the understanding of a part, at least, of the pattern of Greek History in the fourth century»[7].

---

[6] Cfr. V. Eheremberg: «Polypragmosyne: A Study in Greek Politics», 67-1947, 46 y sigs.) y Mackendrick, *op. cit.*, 3 y sigs.

Los estudios básicos para esta cuestión son: J. Beloch: *Die attische Politik seit Perikles*, Leipzig, 1884; J. Sundwall, «Beiträge zur sozialenpolitischen Geschichte Athens im Zeitalter des Demosthenes» (*Klio*, Beiheft, 4, 1906); Wade-Gery: «Studies in the Structure of Attic Society» *(Cl. d.* 25-1931, 129 y sigs.); R. J. Hopper: «The Attic Silver Mines in the forth Century» *(Br. School at Athens*, 48, 1953, 200 y siguientes.)

Sobre estos dos conceptos básicos del léxico político del siglo v, cfr. V. Ehrenberg, «Polypragmosyne: a Study in Greek Politics» *(JKS* 67-1947, 46 y sigs.), y G. Grossmann, *Politische Schlagwörter aus der Zeit des Peloponnesichen Krieges*, Zurich, 1950.

Para la política pospericlea de Atenas, los estudios básicos son: J. Beloch, *Die attiche Politik seit Perikles*, Leipzig, 1884; W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth Century Athens*, Princeton, 1971.

[7] Perlman, «The causes of the Outbreak of the Corinthian War»,

Cuáles fueron las verdaderas causas del estallido de esta guerra es una cuestión muy debatida y no hay entre los estudiosos un acuerdo unánime. Que la injerencia persa en los asuntos internos de Grecia fuera la *alethestate prophasis,* como opinan, entre otros, Bengtson (*Griechische Geschichte,* 1960[2], págs. 64 y sigs.) y Ed. Meyer (*Theopomps Hellenika,* 48) es poco verosímil. Más bien hay que creer que el Gran Rey aprovecharía el descontento reinante para fomentar la nueva coalición. Esto lo vio ya muy bien el autor anónimo de las *Helénicas de Oxirrinco,* quien (II, 2) insiste en que —en contra del punto de vista de Jenofonte, *Helénicas,* III, 5, 1— ya antes de la «embajada» de Timócrates a Grecia, el partido belicista, al frente del cual se encontraban Epícrates y Céfalo, deseaba la guerra. En efecto, como señala el Anónimo, algunos relacionaban la misión de Timócrates con el estallido de la guerra, ὀυκ εἰδότες πᾶϬιν ἀυτοῖς ϬυνεβεβήκΕι παλαι δυςμενῶς 'εχειν προς Λακεδυαιμονίους καὶ σκοπεὶν ὅπως ἐκπολεμήσουσιυν τὰς πόλεις.

En resumen, y de acuerdo con los datos que nos proporciona el Anónimo, un movimiento de hostilidad hacia Esparta cuajaba tanto en Atenas, cosa comprensible, como en Tebas, en Argos y en Corinto. Y tiene muy buena cuenta de señalar que, contra la tesis de los filoespartanos como Jenofonte, que pretendían explicar la causa de la guerra por motivos de venalidad

---

(*Class. Quart.,* XIV, 1964, pág. 64 y sigs.). El autor, empero, creo que va demasiado lejos al suponer que sólo el temor a una posible intervención espartana en los asuntos internos de las ciudades griegas provocó el estallido de la guerra. No era un simple temor. Sobre la guerra corintia en particular, cf. S. Accame, *Ricerche intorno alla guerra corinzia,* Nápoles, 1951.

Va demasiado lejos Sh. Perlman («The causes of the Outbreak of the Corinthian War». XIV, 1964, 65 y sigs.) al sostener que sólo el temor a una posible intervención espartana en los asuntos internos de las ciudades griegas provocó el estallido de la guerra. Había otras causas. Cfr. S. Accame, *Ricerche intorno alla guerra corinzia,* Nápoles, 1951, que ha visto mejor el problema.

(*Hel.*, III, 5, 1), la guerra estalló porque Esparta no se comportó con sus antiguos aliados de un modo justo. Otros historiadores, como recientemente Perlman, creen encontrar un ligero matiz diferencial: la guerra estalló porque se empezaba a abrigar un fundamentado temor en la futura intervención espartana en los asuntos internos de las ciudades griegas. En tal caso, la contienda habría sido una especie de «guerra preventiva». Pero no nos importa, para nuestro tema, hilar tan delgado: lo que sí conviene poner de relieve es que la guerra corintia fue una secuela de la guerra del Peloponeso y, en este sentido, un conflicto que el siglo IV heredará y tendrá que resolver a su manera.

Sean cuales sean las causas que provocaron el estallido de la guerra corintia, sí urge señalar que este conflicto reviste todos los caracteres de los grandes conflictos que ensangrentaron la Hélade durante el siglo V. Es más, creo que los hombres que protagonizaron la contienda tenían conciencia plena de estar continuando una lucha que no se había resuelto plenamente con la toma del Pireo por Lisandro. Ni siquiera la firma del tratado de paz entre Atenas y Esparta puede ser considerada como un hito definitivo en el enfrentamiento secular entre las dos potencias. Los griegos comprendían que lo único que había ocurrido era que el imperio había pasado de manos atenienses a manos espartanas. Conón, que continuó la lucha apoyado por los recursos persas, no deja de parecerse un poco al Alcibíades que intenta recuperar su propia patria, aunque los móviles de Conón sean más patriotas y menos personales. Dicho con otras palabras: durante el primer tercio del siglo IV estamos respirando una atmósfera que en nada se diferencia de la que respiraban los griegos en el último tercio del siglo V. La generación que preside los destinos de la Grecia entre 403 y 380 es una generación semejante a la anterior y los intelectuales que, como Isócrates, procuran clarificar los hechos se expresan en un lenguaje que sólo en ciertos matices se distingue del

lenguaje de un Alcibíades, un Cleón o un Lísandro. Éste, por otra parte, como Conón y como Trasíbulo, ha vivido incluso los últimos años de la guerra anterior.

Hay, empero, un hecho que introduce un ligero matiz diferencial: la entrada de Persia en la política interior de los griegos, entrada que se realiza inmediatamente tras la caída de Atenas en 404 y que va a continuar a lo largo de todo el siglo IV.

La razón de la guerra del Peloponeso es la oposición Atenas-Esparta. Lo que está en juego es, en última instancia, el destino de las demás ciudades griegas, es la libertad de estas ciudades, que verán pasar el poder, de un modo pendular, de Atenas a Esparta para volver a pasar a manos de Atenas. Incluso un hombre como Isócrates, que en muchos aspectos va a ser un adelantado de las nuevas ideas, habla, en su *Panegírico,* un lenguaje típico, semejante al que es habitual durante la guerra peloponesa. Alrededor de 380, pues, Grecia se debate todavía en torno al problema de si ha de ser Atenas o Esparta quien detente la hegemonía sobre Grecia. No ha cambiado mucho el horizonte político.

Las cosas van a cambiar un tanto cuando la generación siguiente salte al palenque político. Se observa ahora un ligero, pero sintomático, cambio en el mundo helénico, y que consiste en el gran auge del movimiento diplomático que, evidentemente, va a dar el tono, hasta cierto punto, al siglo IV. Es significativo, a este respecto, que mientras los estudios consagrados a los movimientos diplomáticos anteriores al siglo IV son en general escasos, al pasar al siglo IV se observa un aumento considerable de la bibliografía[8].

---

[8] El mejor estudio del siglo pasado sobre el movimiento diplomático es el de M. Heyse, *De legationibus atticis,* Gottinga, 1862. En el siglo XX se han ocupado los historiadores con cierto detalle del problema. Aparte el libro general de V. Martin *La vie internationale dans la Grèce des Cités,* París, 1940, han estudiado recientemente el tema A. P. Briant, *L'organisation des rélations exterieures à Athènes*

El fenómeno es debido a dos hechos. En primer lugar, a una mayor documentación sobre las fuentes, que son, sobre todo en ciertos círculos actuales, explotados en una medida considerable. En segundo lugar, a que, hacia 375, se produce un cambio en la concepción helénica de la política, sobre todo en lo que concierne a Atenas. Es central, en este contexto, la figura de Calístrato (cfr. R. Sealey: «Callistratos of Aphidna», *Historia,* V, 1956, 178 y sigs.), el alma de la segunda Confederación ateniense (cfr. S. Accame: *Le Lega ateniese del IV secolo,* Roma, 1941) y cuyas ideas sobre el respecto introducen una dimensión nueva en la larga tradición helénica. Me refiero a su doctrina del equilibrio político, que tanto habrá de influir en la génesis de las ideas políticas del joven Demóstenes.

Cabría decir que los líderes políticos de la segunda generación del siglo IV están dotados de una mentalidad menos idealista, y que, frente a los hombres de la gran tradición democrática del siglo V, adoptan una actitud más empírica ante los hechos. Acaso no haya dejado de influir en el pragmatismo de esa corriente política el hecho de que los principales creadores de la segunda Confederación procedan en su gran mayoría de la alta burguesía ateniense.

Con la aparición de Tebas como gran potencia en el concierto político helénico se produce un hecho nuevo, que vendrá a alterar, hasta cierto punto, el tradicional dualismo que, desde los tiempos de la Pentecontecia, había sido el gozne de las relaciones internacionales griegas. Tebas aspira a la hegemonía, y en esta perspectiva, sus deseos de supremacia hunden sus raíces en la

---

au IV siècle (Diploma inédito de estudios superiores, 1962); A. J. Graham, *Colony and mother City in Ancient Greece,* Manchester, 1964; L. A. Losada, *The Fifth Column in the Peloponnesian War,* Leiden, 1972; T. B. Ryder, *Koine Eirene: general peace and local independence in Ancient Greece,* Londres, 1965; F. Adcock-D. J. Mosley, *Diplomacy in Ancient Greece,* Londres, 1975.

concepción política tradicional. El fenómeno de la aparición de un tercero en discordia, por otra parte, determina y posibilita la práctica de la política del equilibrio que, iniciado por Calístrato, será la pauta del comportamiento político de Atenas durante toda la segunda parte del siglo.

Pero la experiencia tebana sólo pudo alterar ligeramente las coordenadas políticas griegas del siglo IV. Primero, porque su intento de hegemonía tuvo una duración muy corta, y segundo, porque el régimen tebano era de carácter militar, que iba a caer con la desaparición de sus líderes. Lo que sí importa señalar es que las aspiraciones tebanas de dominio sobre Grecia resultaban harto anacrónicas.

Cabe distinguir una tercera generación aún que vive la experiencia del hundimiento de la segunda Confederación, lo que, a la postre, era el fracaso final y definitivo de la tendencia a mantener los ideales del siglo V. Ahora sí que la herencia del siglo V va a experimentar un cambio radical, y la política ateniense realizará un giro de 180 grados. Hasta entonces, Atenas había significado en el mundo helénico una política definida y clara: la democracia y el imperio[9].

Libertad para el ateniense en el interior y sumisión de los demás griegos en el exterior es el programa que, con brevísimas excepciones, domina la política ática desde las guerras médicas hasta 355. El ateniense no ha renunciado jamás a ser el árbitro de la política internacional, a imponer su yugo en el Egeo, a extenderse por doquier. Su idiosincrasia, estupendamente retratada en Tucídides por boca de los delegados corintios, es su constante y jamás desmentido deseo de imperio, de dominio sobre los demás, de *polypragmosýne*[10].

---

[9] Una interpretación imperialista y belicista del Epitafio de Pericles ha intentado, erróneamente a nuestro juicio, H. Flashar: «Der Epitaphios des Perikles» (*S. P. der Heidelb. Akademie der Wiss. Phil. hist. Klasse,* Heidelberg, 1969).

[10] Sobre la figura de Calistrato, cfr. R. Sealey, «Callistratos of

Ahora se va a producir una profunda inversión de valores, va a renunciarse a las grandes líneas tradicionales de la política a gran escala. Atenas tiene que renunciar a su imperio, a los territorios que constituían la segunda Confederación en 355. El hecho tiene la suficiente importancia como para que suba al poder una nueva ola de políticos simbolizados por Eubulo (P. Cloché, *La restauración démocratique à Athènes,* Roma, 1968², pág. 251). Y esta nueva política de renuncia a la expansión encuentra su pregonero. En su discurso *Sobre la paz,* aquel mismo Isócrates que veinticinco años antes había cantado la gloria de Atenas y proclamado que esa gloria la hacía digna de detentar el imperio, canta ahora las ventajas de una política de paz y de no intervención.

No puede imaginarse nada tan radicalmente opuesto como el *Panegírico* y el *Discurso sobre la paz.* El primero responde a los ideales que animaban a los políticos atenienses inmediatamente después de la Paz del Rey, a su deseo de «revancha», al espíritu nunca traicionado de exaltar las excelencias y la grandeza de Atenas. Acaso sea posible, leyendo entre líneas, explicar ese entusiasmo a partir del profundo desengaño que el brutal imperialismo espartano provocó en el espíritu de los

---

Aphidna» *(Historia,* V, 1956, 178 y sigs., así como las páginas que le dedica. Ed. Meyer *(Geschichte des Altertums,* V, págs. 407 y sigs.) quien, empero, juzga equivocadamente la política de este estadista al calificarla de «dualismo cimónico» (cfr. Jaeger, *Demóstenes,* trad. cast.). México, 1945, pág. 58 y sigs.), que indica las principales fuentes para entender sus ideas políticas, y define a Calistrato como un hombre de «política de equilibrio, de poder, enteramente desprovista de sentimentalismo».

Sobre la Segunda Confederación ateniense, S. Accame, *La lega ateniese del IV secolo,* Roma, 1941, aparte el monumental estudio de R. Meiggs, *The Athenian Empire,* Oxford 1971.

Una interpretación belicista del Epitafio de Pericles en el libro II de Tucídides puede verse en H. Flashar, *Der Epitaphios des Perikles (S. B. der Heid. Akad. der Wiss. Phil Hist. Klasse,* Heidelberg, 1969), con unos puntos de vista creemos que equivocados.

griegos. Sin embargo, tampoco puede ignorarse que en el *Panegírico* late el espíritu propagandístico que inspira a la democracia imperialista desde el primer momento y que encontramos objetivado en los *discursos fúnebres* en algunas tragedias de Eurípides y que reaparecerá, en breve, en las arengas demosténicas, que intentarán hacer renacer el espíritu de la *grandeur* ateniense. Por el contrario, en el *Sobre la paz* se hallan compendiadas las doctrinas realistas, empíricas, «burguesas» que, existentes ya antes en Atenas, no habían tenido demasiadas ocasiones para salir a la luz. Nada queda ya de la Atenas defensora de los débiles y ultrajados, campeona de la justicia y artífice de un orden que pugna por extenderse en todo el ámbito helénico. Ahora es la paz, la renuncia, la vuelta a las realidades inmediatas, la concordia con los demás estados lo que aparece en primer plano.

Con la subida al poder del partido de Eubulo se consuma la renuncia a los móviles políticos que habían puesto en movimiento la democracia ateniense desde los lejanos tiempos de Temístocles. Atenas se repliega sobre sí misma. A partir de ahora, deja de existir el divorcio entre la Atenas oficial y la Atenas real, tal y como había existido en prolongados períodos de la democracia ática.

Y, sin embargo, no fue ése el último latido de Atenas. Una cuarta generación hace su entrada en la historia. La generación que tendrá en sus manos el destino de los últimos días de lo que se ha llamado «la libertad de Grecia». Es la generación de Demóstenes, Esquines (Raming: *Die politischen Ziele und Wege des Aischynes*, Erlangen, 1965), Foción, Demades, Hipérides, Licurgo Filócrates. Atenas, que por un momento parece que va a intentar olvidar sus días de gloria, va a encontrarse ante la dura alternativa que le presenta Demóstenes.

Si la aparición de Persia en el horizonte político helénico había determinado un cierto cambio y una especial transformación de la tradición política, el fenómeno

de Macedonia va a provocar una fuerte conmoción. No se trata ahora de jugar y valorar ni el papel de Filipo en la historia griega ni la específica postura demosténica ante el hecho consumado de la existencia de una Macedonia expansiva y guerrera[11].

Desde nuestra perspectiva de oteadores de la herencia del siglo V, empero, es preciso que no dejemos de señalar que Demóstenes significa, como apuntábamos antes, una vuelta soñadora, y posiblemente quimérica, a las grandezas de un pasado desaparecido, sí, pero que no dejaba de gravitar sobre Atenas. En todas las ciudades griegas, y naturalmente en Atenas, aparece un partido que dirige sus simpatías hacia Filipo. Demóstenes, que al parecer inició su carrera política militando entre las filas de Eubulo, pronto se desviará de los principios políticos eubulianos para ir hacia la creación de su propio partido: un partido intransigente cuyos postulados son que Atenas debe permanecer fiel a su grandeza prístina aun a costa de los más grandes sacrificios[12].

---

[11] Sobre Eubulo, aparte las páginas que le dedica Jaeger en el libro antes citado, cfr. Perlmann, *Par. del Pass.*, 1967, pág. 174 y sigs.; y P. Cloché, *La restauration démocratique à Athènes* Roma, 1968², 251 y sigs.

Sobre la política de Esquines, cfr. el estudio de Ramming *Die politischen Ziele und Wege des Aischynes*, Erlangen 1965.

[12] Uno de los aspectos más importantes del ideal político de las generaciones del siglo IV es una vuelta al panhelenismo, aunque cada político lo entiende a su manera. Sobre las ideas de Isócrates en torno a la cuestión, cfr. el libro clásico de Methieu *Les idées politiques d'Isocrates*, París, 1925, que debe completarse con los estudios de P. Cloché *Isocrate et son temps*, París, 1963. Para Demóstenes, J. Luccioni, *Demosthène et le Panhéllénisme*, París, 1962, aparte el libro ya citado de Jaeger.

5

LA ÉPOCA HELENÍSTICA

RASGOS GENERALES

Cuando Alejandro, al frente de la Liga de Corinto, se lanza lleno de entusiasmo sobre el imperio persa, hace algo más que continuar la política de su padre, Filipo. No se trata ahora simplemente de la anexión de un nuevo pueblo. El propósito de Alejandro es el de dar un carácter de universalidad a la cultura helénica, difundiéndola por todo el mundo. Así da comienzo un nuevo período de la historia no sólo para Grecia, sino para la misma humanidad. Esta afirmación, que puede parecer tan simple, tardó años en ser formulada. En una fecha concreta, año de 1833, Droysen la lanzó por primera vez en su libro genial sobre Alejandro Magno. Antes de Droysen los historiadores no sabían cómo clasificar los hechos que siguieron a la destrucción del régimen político de la Grecia clásica, de la *polis*. Acostumbrados a considerar la historia desde un ángulo clasicista, sin una noción de ritmo histórico, engarzados dentro del complejo de los hechos ocurridos, los historiadores no estaban preparados para ver la historia

como un proceso dialéctico. Hegel estableció las bases para una nueva concepción del desenvolvimiento de lo histórico y Droysen supo sacar un admirable provecho del hallazgo hegeliano. De ahí que, partiendo de la visión creadora y dialéctica de la tesis de Hegel, ya «*no investigaba lo que Alejandro había destruido, sino cuanto Alejandro había dado ocasión de crear*». Y entusiasmado por su revolucionaria comprensión del pasado, convencido de que con Alejandro se iniciaba un nuevo período de la humanidad, tendía a exagerar, muy comprensiblemente, el legado macedonio. Menospreciando la aportación cultural de los períodos históricos, y sobrevalorando las realidades políticas, veía en la época posterior a Alejandro una fase previa para entrar en el proceso de creación del imperio universal de Roma. Por eso pudo decir en una carta a Welcker: «Yo creo que no existe ningún período tan importante... como el que me he atrevido a bautizar con el nombre de helenístico»[1].

Mas, para Droysen, a diferencia de Vico, el verdadero sujeto de la historia no es la comunidad, la masa,

---

[1] Sobre los rasgos esenciales de la época helenística, cfr. C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, Munich, 1976 (en dos tomos), que ofrece abundantísimo material. De entre las obras anteriores, merecen destacarse J. Kaerst, *Geschichte des hellenistichen Zeitalters*, Leipzig, 1917[3] (tomo I). Una buena visión política del período helenístico en M. Cary, *History of Greek World* (323-146 B.c., Londres, 1932, reed, 1972); y Ed. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy, 1966 (el tomo I llega hasta Filipo V).

La justificación de la realidad histórica de una época helenística frente a un período romano está brevemente discutida en Nilsson, *Geschichte der gr. Religion*, Munich, II, 1950, 3 y sigs.

La obra fundamental de G. Droysen para entender su concepción de lo helenístico es su *Geschichte des Hellenismus*, sobre todo la versión francesa de Bouché-Leclerc *Histoire de l'Hellénisme* t. I, París, 1883), en cuyo amplísimo prólogo estudia el influjo hegeliano en sus concepciones. Véase asimismo Googh, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, traduc. cast. México, 1941, 485 y sigs. Una buena visión de la cultura helenística en W. W. Tarn, *Hellenistic civilisation* (revisada por Griffth), Londres, 1952 (hay trad. cast., *La civilización helenística*, México, FCE, 1969.)

sino el individuo, la personalidad. Aquí actúa sobre el historiador, sin ningún género de duda, el espíritu de su propia época, que tiende a una exaltación decidida del héroe. Muy pronto Nietzsche habría de dar una formulación filosófica, extremista, a la teoría del individuo, creando el concepto de superhombre; pronto Carlyle editaría sus *Héroes*. Es natural que en esta atmósfera individualista, que andaba a la búsqueda de las aportaciones del genio, Droysen viera en Alejandro el hombre casi predestinado a despejar nuevos horizontes y abrir nuevas rutas. Lo cierto es que su actitud le cegaba para comprender todo aquello que en el período clásico aparecía como prefiguración del futuro inmediato, tanto en lo humano como en lo cultural. Todo ello es consecuencia lógica de la actitud apriorística adoptada y del carácter necesariamente unilateral de su punto de vista, mas esto no es obstáculo para que se deba considerar a Droysen, y con razón, como el descubridor del nuevo estilo de la época que nace con Alejandro. Después de Droysen, calificar de decadente al período comúnmente llamado «helenístico» o «alejandrino» no tiene ningún sentido. De hecho, son tantas las aportaciones del alejandrinismo, no sólo a la cultura en general considerada en sentido objetivo, sino también a la misma concepción histórica del hombre, a su actitud humanística, que la atracción es viva para entender este período como un momento crucial, en el que germinan nuevos y grandes ideales, que deben dar lugar a trascendentales realizaciones[2].

---

[2] Sobre la figura de Alejandro la bibliografía es, naturalmente, enorme: de entre los mejores estudios seleccionaremos los trabajos de U. Wilcken, *Alexander der Grosse,* Leipzig 1931; W. W. Tard, *Alexander the Great and the Unity of Mankind* Londres, 1933; F. Schachermeyr, *Alexander der Grosse,* Graz, 1940 L. Homo, *Alexandre le Grand,* París, 1951; P. Clocheé, *Alexandre le Grand,* 1954 (muy sintético).

Para la personalidad de los colaboradores de Alejandro, cfr.

ECUMENISMO

La primera y más excepcional de las aportaciones del período que nos ocupa es la ampliación de horizontes. La incorporación de nuevas tierras, de nuevas áreas geográficas, al mundo griego no es el signo más importante. Sí lo es, en cambio, que la noción de cultura griega deje de tener resonancias, digamos racistas, para convertirse en algo que se proyecta y trasciende más allá del mundo estrictamente griego. De hecho, la barrera que separaba a griegos y bárbaros tendía a desvanecerse cada vez más desde el siglo quinto. Y los espíritus más selectos de la primera mitad del siglo cuarto, Isócrates, por ejemplo, ya habían formulado lapidariamente que se era más griego por la sola participación dentro de la cultura que por el simple nacimiento. El mundo estaba preparado para una nueva síntesis espiritual. Y así el helenismo puede considerarse, por su capacidad intrínseca de proyección exterior, como una fase ecuménica de la cultura griega [3].

H. Berve, *Das Alexanderreich auf Prosopographische Grundlage*, Munich, 1926; cfr. últimamente Borworth *(et ali) Alexandre le Grand: image et realité (Entr. sur l'Antiquite*, vol. XXII, Vandeuvres, 1976).

El problema de la sucesión y la desmembración del imperio está muy bien adornado, pero sólo desde una perspectiva política por P. Cloché, *La dislocation d'un empire*, París, 1959. Naturalmente existen buenas monografías sobre los distintos reinos y estados que surgieron del reparto: cfr. E. R. Bevan, *The House of Seleucus*, Londres, 1902; A. Bouché-Leclerc, *Histoire des Seleucides*, París, 1913/14; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972 (en tres tomos); W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, Londres, 1911 (hay reedición); E. V. Hansen, *The Attalids of Pergamon*, Ithaca (Nueva York) 1947. En el volumen I del libro antes citado de Ed. Will se hallará bibliografía más detallada.

[3] Sobre el problema de la relación entre griegos y bárbaros, aparte el estudio de J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren*, Tubinga, 1926, en concreto, en el vol. colectivo *Grecs et Barbares* (*Entretiens sur l'Antiquité, Fond. Hardt*, VIII, Vandoeuvres, 1962, (en especial la contribución de W. Peremans, H. Diller, y H. C. Baldry.)

Políticamente el epifenómeno más típico del período alejandrino es la muerte de la ciudad-Estado, de la *polis*, y la aparición de un nuevo régimen, en el cual la antigua y tradicional lucha entre los pequeños burgos, y aun de más amplias creaciones políticas, queda superada, saliendo a la luz la grandiosa creación del imperio. Esta afirmación no queda desvirtuada por el hecho de que no quedara consolidado y se hiciera definitiva realidad el imperio soñado por Alejandro; y que la lucha entre Diádocos y Epígonos acabara en una fragmentación política y, como consecuencia, aparecieran en el Mediterráneo oriental tres grandes estados independientes: Egipto, Macedonia y Siria. Puesto que, si valoramos debidamente el último período del mundo antiguo, vemos cómo la época inmediata a la muerte de Alejandro es el primer estadio que conduce, por necesidad histórica, a Roma y a la unificación de la Ecúmene[4].

En otro aspecto aparece una unidad todavía mejor establecida, más sólida, que está por encima de la diversidad política, y que consiste en la cohesión cultural y económica del mundo helénico, favorecida por la unidad del idioma. La unidad económica se instaura y se facilita gracias a las grandes rutas comerciales, terrestres y marítimas. Una economía dirigida, creación especialísima de los lágidas, viene a sustituir la anticuada economía de puro intercambio (propio de las épocas anteriores), que ahora debía sufrir un golpe fatal. Esto lleva consigo una transformación de los métodos de trabajo: aparece el obrero especializado, y, con un claro impulso industrial, surge progresivamente una masa proletaria que busca trabajo en cualquier parte, saliendo de las

---

[4] Sobre la paulatina decadencia de la *polis* y la aparición de nuevas condiciones políticas y espirituales, cfr. A. Tovar, «La decadencia de la polis griega» *(Problemas del mundo helenístico)*, Madrid, Fundación Pastor, 1962, 11 y sigs.; A. Díaz Tejera, *Encrucijada de lo político y lo humano*, Sevilla, 1972.

propias fronteras y emigrando de un país a otro, como ocurre con el protagonista del conocido idilio teocriteo. Conviene tener en cuenta este hecho para no incurrir en el error de que, cuando leemos poemas del período helenístico, pueda parecernos que en esta época todo es diáfano y sin problemas, ni crisis ya que ocurre todo lo contrario, pues la oposición cada vez más fuerte entre el proletariado y el capitalismo alejandrino da lugar a toda clase de convulsiones sociales, un tanto encubiertas, porque la literatura del momento, en principio cortesana, quiere ignorar, voluntariamente, todo lo que trasciende a las simples preocupaciones palaciegas. Un atisbo, empero, de esta situación nos lo puede proporcionar la literatura cínica, con su tipo repetido del desarraigado, que reniega de toda cultura y proclama la libertad de todos los hombres; o bien las utopías de Zenón, sin entrar en la Comedia Nueva, que podría facilitarnos datos interesantes sobre la situación del período intermedio entre el antiguo y el nuevo régimen[5].

Otro hecho económico-social, que iba a dejar su impronta, es la fundación de grandes centros urbanos fuera de la Grecia estricta. Alejandría, Pérgamo, Antioquía surgen ahora, como de la nada, y tienen capacidad suficiente para suplantar las ciudades tradicionales, de dimensiones reducidas, de la época anterior. La diferencia esencial entre Atenas y Alejandría, por ejemplo, no

---

[5] El mejor estudio sobre la vida económica y social del mundo helenístico es el de M. Rostovtzeff, *The social and economic history of the Hellenistic World,* Oxford, 1941 (en tres tomos. Hay versión castellana en Espasa-Calpe). En especial para Egipto, Cl. Préaux, *L'économie royale des Lagides,* Bruselas, 1939.

Para la literatura y el pensamiento cínico, cfr. D. R. Dudley, *A History of Cynicism,* Londres, 1937; Höistadt, *Cynic Hero and Cynic King,* Upsala, 1948; J. Roca, *Kynikós Trópos (BIEH,* VIII, 1974). Sobre las utopías estoicas, cfr. J. Bidez, «La cité du monde et la cité du Soleil chez las Stoïciens» *(Bull, acad. de Belgique,* XVIII, 1932, 244 y sigs.). Interesante para el aspecto a que hemos aludido, H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought,* Cambridge, 1965.

radica tan sólo en su extensión. Ciertamente que la capital egipcia es inmensamente más amplia, más extensa que la primitiva capital del Ática. Pero a ello hay que añadir algo más: mientras las ciudades del período prealejandrino tenían una esencial unidad de raza y de cultura, las grandes urbes creadas por los conquistadores macedonios dan acogida a una población totalmente heterogénea, donde viven griegos y macedonios mezclados con indígenas africanos, frigios, fenicios o babilonios. Así se van poniendo las bases para una concepción cosmopolita del mundo. El hombre se acostumbra a vivir con individuos de otras razas y de otras creencias, y de ahí deriva un sentido de tolerancia o, si se quiere, de escepticismo, que desde Menandro se hace de manifiesto en la literatura griega.

Los hechos mencionados tienen una importancia, de ningún modo pequeña, para poder captar algunos de los rasgos fundamentales de la literatura griega de este período. En primer lugar, comunican a la literatura, y más exactamente a toda la cultura helenística, un estilo urbano que pasará a ser su característica esencial. No queremos referirnos aquí a la polémica entablada sobre el papel de las ciudades en la constitución de las grandes civilizaciones. Para nuestro fin no es necesario valorar el peso de la ciudad o del campo en el decurso de la historia. Sólo queremos señalar la consecuencia lógica del hecho de que la cultura helenística sea una cultura urbana.

La creación, pues, de ciudades cosmopolitas, algunas de ellas inmensas, trae como consecuencia una transformación radical del espíritu griego. Acude a estas ciudades toda clase de gentes, con frecuencia aventureros, que buscan algún modo de ganarse la vida. Desvinculados de sus patrias, dispuestos a ofrecer su esfuerzo a quien fuere, enfrentados con la necesidad de defender el pan de cada día, en el espíritu de estos hombres gana importancia, a costa del pasado, el presente y el futuro

inmediato. Y esta sensación de desarraigo —como había sucedido en la época sofística— debía llevar inexorablemente a la pérdida del sentimiento de tradición. Tal como ha escrito con frase gráfica un crítico eminente: «Un Píndaro, un Esquilo, un Aristófanes, trasladados a la grecia del siglo III, se habrían encontrado desplazados, forasteros.» Es un hecho que la literatura, sobre todo la poesía, de la época alejandrina rompe sus vínculos con el pasado. Asistimos al nacimiento de nuevos géneros que responden a las necesidades de los nuevos tiempos[6].

INDIVIDUALISMO

Pero esta ruptura con el pasado trae consigo otras consecuencias. El hombre de la época clásica lucha para conseguir la libertad política y la independencia frente a Persia. La oposición de intereses entre el individuo y la sociedad es quizá la característica más importante de la segunda mitad del siglo V. En la nueva época, el individuo ve por fin realizadas sus aspiraciones, pero tiene que ceder algo a cambio. Y este *algo* tiene una definición simple: la seguridad. La sujeción, la oposicióno, si se quiere, que la ciudad imponía al individuo, se compensaba con la protección que aquélla le ofrecía. Ahora el hombre se encuentra desamparado, solo. En

[6] Es posible seguir, paso a paso, el camino que ha conducido a las nuevas condiciones espirituales —e incluso políticas— que conformarán el *helenismo;* y la ruptura con la tradición: los Sofistas son uno de los primeros síntomas (cfr. A. Tovar, *Vida de Sócrates,* Madrid, 1947, quien presenta a este filósofo como una reacción frente al desarraigo sofístico). En Isócrates hallamos ya la idea de que se es griego por adopción (de la cultura griega), no por nacimiento tan sólo. Y en Jenofonte hallamos también anticipaciones de ciertos aspectos políticos (por ejemplo, es un precursor de la biografía, que en la época que nos ocupa empezará a formarse como género (cfr. A. Momigliano, *The Development of Greek Biography,* Cambridge, Mass. 1971, 8 y sigs.).

medio de estas grandiosas urbes helenísticas el hombre siente la necesidad de acercarse a sus iguales, de buscar el calor que le falta. Y así asistimos, en el plano religioso, a la creación de estas «cofradías» tan típicas, en las cuales coinciden todos aquellos que tienen idénticas preocupaciones espirituales. Los cultos de Oriente, más dirigidos al corazón, más llenos de sensualismo, más próximos al hombre que la lejana piedad olímpica, conocen ahora un momento de apogeo, que irá aumentando a medida que vaya desplegándose en sus nuevas fases el mundo antiguo. A veces el hombre busca el amparo irracional de la magia, como lo buscaba la pobre Simeta del idilio II de nuestro Teócrito[7].

Por una parte, esto. Pero, al mismo tiempo, la típica estructura económica y social del período alejandrino, con su doble polarización «proletariado-clase dirigente», determina una disociación de la cultura. El pueblo no tiene participación en las preocupaciones específicas de las clases altas cuando éstas están creando un nuevo tipo de pensamiento. Conviene poner de relieve que es precisamente ahora cuando los espíritus selectos se apartan de las creencias populares y se entregan a la filosofía como sustitutivo de lo religioso. Pero la cosa no termina ahí. Porque esta clase dirigente, sobre todo monarcas y altos funcionarios estatales, son, muchas veces, advenedizos dominados por el deseo inconfesado de hacer olvidar su oscura procedencia. En una palabra: quieren verse adulados, ensalzados, glorificados, y por ello fomentan el cultivo de las artes y de las ciencias, que debe proporcionarles la prestancia deseada.

La época alejandrina, empero, es el momento de la

---

[7] Sobre esas cofradías, cfr. M. P. Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, II, 107 y sigs. (con bibliografía). Trata de la angustia religiosa del hombre de la primera época helenística A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, París, 1948, 15 y sigs. Sobre la magia en esta época, Nilsson, *Die Religion in den gr. Zauberpapyri*, Lund, 1948, 67 y sigs. (=*Opuscula Selecta*, Lund, Glerup, vol. III 1960, 129 y sigs.).

creación de monarquías fuertes con reyes poderosos que quieren someterlo todo. Este es el momento de los grandes mecenazgos, sobre todo en Egipto. Los Lágidas, herederos directos de los Faraones, no sólo mantienen la continuidad política en el país, sino también el principio según el cual todo, en sus estados, debe ir dirigido a la mayor gloria del monarca. La religión, en frase de Nilsson, se pone «al servicio de la política». Y de hecho ocurre lo mismo con el arte y la poesía. La literatura es ahora cortesana, obra de una minoría intelectual, y dirigida a una minoría selecta, la de los *aulikoi.* A su lado, sobre todo en Egipto, sólo conseguimos encontrar una producción semiliteraria para el gran público formado por los indígenas o por los griegos de los bajos estratos sociales. Las novelas que ahora empiezan a circular, o las narraciones del tipo de las que nos ha proporcionado el seudo-Calístenes, son un buen ejemplo de ello.

LA NUEVA POESÍA

Nada hay más apropiado para una idealización indebida de algo que un conocimiento falso o deficiente de ello. Y la ignorancia de las auténticas realidades del campo ha podido hacer surgir, por contraste con la vida urbana, la poesía idílica. «La poesía del campo fue inventada... por los poetas de la ciudad.» El bucolismo alejandrino, que debe nutrirse de una idealización del campo, es el resultado de la cultura cosmopolita de la época.

El *refinamiento* que poco a poco se va apoderando de las cortes helenísticas es otro factor decisivo para la nueva literatura. Los grandes monarcas Lágidas fueron los primeros que dieron espectáculos y fiestas magníficas con las cuales pretendían hacer ostentación de su poderío. De ello es un testimonio elocuente el idilio XV de Teócrito. «Jamás había visto el mundo tal magnificencia

ni tanta riqueza», ha dicho Bethe de estas fiestas. Este fausto regio que caracteriza profusamente la vida de las ciudades helenísticas dejó también su huella en la poesía y el arte. En este ambiente empieza a establecerse una distinción entre lo «urbano» y lo «rural». El término *asteios,* que en su sentido propio quiere significar «ciudadano», adquiere ahora resonancias sociales y culturales, y pasa a ser sinónimo de «educado», persona de buen gusto, elegante, mientras que el término opuesto, *agroikós,* se hace sinónimo de vulgar, grosero, falto de buenas maneras. El poeta y el artista deben crear de acuerdo con los cánones que se derivan de estas condiciones sociales, y se pasa a una estética de tipo «rococó», que procura expresarse con elegancia y finura. El artista, a priori, se propone cincelar sus obras con paciencia de orfebre para que resulten perfectas. Lesky ha señalado, y no sin acierto, que el término *ekponein,* que utiliza Licidas en el poema teocritiano *Las Talisias,* es representativo de toda la poesía helenística. Es preciso señalar, con todo, que esta tendencia exclusivista no se da en las artes plásticas, en las cuales, como indica Hauser, comparten el favor del público el elemento patético y el íntimo, el sentido de lo colosal y de lo diminuto, lo ingenuo y lo cautivador. Posiblemente esta excepción pueda ser explicada por el carácter ecléctico de toda la producción artística alejandrina, fruto también de la tendencia a la especialización, tan cara a este período. O bien podría ayudar a explicarla el hecho de que la clase dirigente procediera de las capas sociales más diversas, ya que en la misma poesía se produce un intento, llamémoslo heterodoxo, de apartarse de esta tendencia. Apolonio de Rodas, como es bien sabido, quiso rebelarse contra los cánones estéticos impuestos por Calímaco, y tuvo el atrevimiento de componer (delito nefando) un poema épico de una extensión considerable. Y con todo, Apolonio no pudo sustraerse en absoluto a esta tendencia de su tiempo, pues sólo consiguió resultados satisfactorios en los pasajes en donde

se muestra seguidor del arte típicamente calimáquico: en el tratamiento, por ejemplo, de lo patético, como en los versos exquisitos que nos ha dejado sobre el destino de Medea.

La poesía típicamente helenística puede definirse de un modo breve y sencillo: falta de espontaneidad. El poeta se aleja de la vida, y toda la fuerza que podría dedicar al goce de su contemplación la gasta en mera exhibición y virtusismo. La parte que de ello pueda corresponder al carácter cortesano de la sociedad ya ha sido expuesta. El poeta palaciego no puede expresarse con franqueza; y el afán desmedido de alabanzas de los monarcas helenísticos fomenta esta tendencia al servilismo. Recuérdese que, en Atenas, se recibió a Demetrio Poliorcetes llamándole dios viviente. Y recuérdese también que la divinización de los reyes, primero después de la muerte, después en vida, pasó a ser una práctica corriente.

Hay algo que fomenta esta tendencia. Primero, el hecho de la especialización. La cultura material helenística se fundamenta en una división del trabajo hasta entonces desconocida. Los mismos poetas son especialistas en el campo intelectual. Hermesianacte, Filetas, Calímaco, Apolonio, Arato, Licofrón, Leónidas, Asclepíades son eruditos, editores de los poetas clásicos. Es ahora precisamente que nace la profesión específica del filólogo y gramático[8].

El carácter de *poeta doctus* esencial entre los helenís-

[8] Sobre la literatura helenística en general, cfr. el libro muy erudito, pero necesitado de una puesta al día, de F. Susemihl, *Geschichte der gr. Literatur in der Alexandrinerzeit,* Leipzig, 1891-92. Una síntesis en la *Historia de la literatura griega* de A. Lesky (trad. cast. Madrid, Gredos, 1962). Un buen estudio de la poesía, en A. Körte (reelaborada por P. Händel). *La poesía helenística,* Barcelona, Labor, 1973. Un gran libro pionero fue Wilamowitz, *Die hellenistische Dichtung zur Zeit des Kallimachos,* Berlín, 1927. Cfr. además, T. B. L. Webster, *Hellenistic Poetry and Art.* Londres, 1964, quien, además, empalma la literatura del siglo IV con la helenística.

ticos se manifiesta ya, de entrada, porque todos ellos, prácticamente sin excepción, practican la filología, ciencia que ahora, en Alejandría, adoptará una orientación que quiere ser científica. Filitas, el gran *archegetes* de la nueva poesía, es un filólogo; Calímaco fue filólogo y discípulo de Zenódoto. Antímaco, que en pleno siglo V preanuncia el movimiento que iniciará decididamente Filitas, es el primer editor prehelenístico de Homero. Y destacaron por sus trabajos eruditos Simias, Arato, Alejandro de Etolia, Licofrón, Eratóstenes, Apolonio de Rodas, por citar autores básicos. Calímaco fue un imitador de Homero, a pesar de que, como veremos, creía que ya no era posible seguir haciendo poesía a base de poemas largos («Un gran libro es igual a una gran desgracia», reza uno de sus fragmentos). Pero conoce su léxico y su gramática y ello se evidencia en toda su obra. Por poner un ejemplo bien patente: en el *Himno a Artemis,* 112, llama a las siervas de esta diosa κεμάδας; es para explicar a sus lectores que conoce términos raros de Homero (lo emplea K, 361 y sigs.), pero ya previamente, para no despistar al lector, les ha aplicado el término ’ελάφους.

Lo mismo vale para Apolonio, que forja nuevos términos y formas nominales y verbales de acuerdo con sus propias interpretaciones de la lengua homérica. Y esa práctica llega al paroxismo en la *Alejandra* de Licofrón cuya oscuridad radica en el empleo constante y consciente de términos raros[9].

---

[9] Sobre los estudios filológicos de los poetas helenísticos, cfr. ahora R. Pfeiffer, *Historia de la Filología clásica* (trad. cast. Madrid, Gredos, I, 1981, 167 y sigs.). La bibliografía básica sobre el conocimiento de Homero por parte de Calímaco puede verse en el estudio de H. Herter «Kallimachos und Homer» *(Xenia Bonnensia,* Bonn 1929, 50 y sigs. *Kleine Schriften,* Munich, 1975, 371). La actividad lingüística de Apolonio, creando términos nuevos o empleando los homéricos en otro sentido, puede verse leyendo los comentarios de Ardizzoni a los libros I y III de las Argonáuticas (Roma, 1987, Bari

En segundo término, un innegable sentimiento epigonal se apodera del espíritu de estos poetas. Tienen conciencia que ante ellos se ha cerrado un ciclo cultural inigualable. Y lo más que pueden hacer es conservarlo, transmitirlo a las generaciones futuras. De ahí sus trabajos filológicos y ecdóticos. Mas, por su parte, quieren compensar esta falta de perfección formalista. Así en métrica se impone un cierto preciosismo. Los hexámetros de Calímaco son infinitamente más complicados que los homéricos, y se crean nuevas combinaciones métricas o se hacen algunas mucho más frecuentes que en el período clásico. En mitología se va a la busca de las leyendas menos conocidas, más raras. En el léxico asistimos a un «trobar clus», a un lenguaje hermético, a un estilo oracular, como el de la *Alejandra* de Licofrón. «El problema capital, la poesía alejandrina —ha dicho Del Grande, *Filología minore,* Nápoles, 1956, 231—, fue el de la expresión o, si se quiere, el de la forma.» La búsqueda del pequeño detalle, de la nota colorista, del hecho minucioso, de todo lo que puede revelarse como ingenioso y propio de un formalismo artístico, pasa a formar parte del programa consciente del poeta.

Es sabido que Calímaco sostuvo, como doctrina estética, que la poesía de la época clásica había muerto para siempre, y que había que buscar otros caminos, sobre todo en la épica, donde defiende el poema breve bien trabajado y elegante. Tuvo sus críticos, e incluso se habla de ruptura con Apolonio, por haber compuesto un poema épico al estilo homérico *(Las argonáuticas».* Gracias a los papiros conocemos ahora las propias palabras del poeta en respuesta a sus críticos (a quien llama Telquines): se trata del prólogo a los *Aitia,* donde, entre otras cosas, leemos:

1958). Sobre el hexámetro de Calímaco, H. Fraenkel, *Wege und Formen frühgr. Denkens,* Munich, 1960 (2.ª ed.), 100 y sigs.

(Sé) que contra mi poesía murmuran los Telquines,
ignorantes que nunca fueron amigos de las Musas,

porque no compongo un canto (poema) continuo
de muchos millares (de versos) sobre rey (es)

o héroes, sino que como un niño desarrollo un poema [breve
cuando los lustros que poseo no son pocos.

... y a los Telquines yo digo lo siguiente:
«raza... que sabe consumir el hígado,

... de pocos versos, pero vence en peso
... mucho (largo) la diosa Tesmoforo que trae cosecha.

y de los dos poemas ha mostrado que Mimnermo
es dulce el que (desarrolla) leves palabras, no la Gran [Mujer

... la grulla que gusta de la sangre de los Pigmeos
puede volar desde Egipto hasta el país de los Tracios,

los Masagetas pueden disparar desde muy lejos contra
el guerrero Medo, pero los poemas son más dulces así de [breves.

Fuera, ¡raza oprobiosa de los Celos! Desde ahora juzgad
por el arte, no con fanegas persas, la poesía.

No esperéis que yo haga poesía que resuene mucho.
que tronar no es mi atributo, sino de Zeus.

Y, en efecto, cuando por vez primera puse en mis rodillas
una tablilla, Apolo Licio me dijo estas palabras:

«... cantor, cría a la víctima lo más grasa posible,
pero a la Poesía, amigo, lo más sutil posible.

Y además te aconsejo caminar por donde no corren los
carros ni dirigir tu carro siguiendo las huellas de los otros,

ni por el ancho camino, sino ir por los senderos no hollados
aunque marches por rutas más estrechas.

Pues nosotros cantamos a quienes complace el dulce canto
de la cigarra..., mas no aman el bramar de los asnos».

Hay una especie de ley de bipolaridad en la historia de la cultura que hace que en un mismo período se ofrezcan tendencias opuestas. Hemos hablado ya de la literatura, que podríamos llamar popular, de la época alejandrina. Pues bien, mientras la poesía típicamente helenística muestra una despreocupación total por los problemas que nada tienen que ver con su esteticismo; mientras los poetas palaciegos helenísticos parecen ignorar por completo la realidad; mientras la poesía se aleja de la vida, hay toda una corriente cultural, la filosofía especialmente, que se enfrenta con la realidad humana y hace de ella el objeto especial de sus reflexiones. Verdaderamente, quien lea tan sólo la artificiosa poesía de un Calímaco o de un Apolonio, no adivinará nunca que la guerra fue cosa corriente, que el hombre vivía en una permanente incertidumbre, que la vida estaba amenazada cada día. Si nos pasan inadvertidos estos detalles, corremos peligro de que se nos escape el verdadero sentido de la época en que vivió Teócrito. Si al lado de la poesía cortesana no ponemos las aportaciones del cinismo, del estoicismo y del epicureísmo, no podremos entender nunca este período, paradójico sólo en la apariencia. Porque ¿quién podría decir, leyendo a Calímaco, e incluso a Teócrito, que en su tiempo se estaba gestando la gran aportación verdaderamente alejandrina a la historia de la cultura, me refiero al concepto de filantropía, la idea de humanidad, que debía ser el legado que haría Grecia a Roma, para que preparara ésta ya, con su propia aportación, el camino que conduciría recto al sentir ecuménico del cristianismo? La poesía helenística informa, sin ningún género de dudas, toda la producción literaria de los comienzos de la poesía romana. Pensemos en Catulo y en todos los *Poetae Novi.* Pero mucho más grande es aún —por mucho más trascendente— la savia que inyectará a la nueva etapa cultural de Roma el espíritu universalista, *herido de amor,* que nos ha transmitido el pensamiento

de la época alejandrina. La idea de libertad interior, la afirmación de que el hombre es libre en su fuero interno y que esta libertad es un tesoro que nadie le puede arrebatar[10].

[10] Sobre la idea de libertad interior en la época helenística, cfr. M. Pohlenz, *Griechische Freiheit,* Heidelberg, 1955, 122 y sigs.
Sobre el estoicismo, cfr. el libro clásico de M. Pohlenz *Die Stoa,* Gottinga, 1964. Para los lectores hispanos, E. Elorduy, *El Estoicismo,* Madrid, Gredos, 1972. (dos tomos). Para el epicureísmo, aparte el libro antes citado de Festugière, cfr. N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy* Univ. of Minnesota, 1954.
J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* Cambridge, 1969.

6

LA ÉPOCA ROMANA

Con el fin de las guerras macédonicas Grecia va entrando de un modo cada vez más firme en la órbita del dominio romano. Se convierte en la provincia Acaya e inicia un nuevo rumbo histórico que se estaba gestando desde hacía muchos años, cuando, con la muerte de Alejandro, se disputan el dominio de sus territorios los generales macedónicos. Dividida en varias comunidades políticas —en especial las Confederaciones Etolia y Aquea—, fue arruinándose paulatinamente con las constantes guerras que siguieron a la desaparición del joven Alejandro. El país se dividió incluso desde el punto de vista de la ideología: J. Deininger *(Der politische Widerstand gegen Rom in Griecheland,* Berlín, 1971) ha estudiado con detalle el fenómeno, señalando que conceptos como democracia y aristocracia no sirven enteramente para entender el sentido auténtico de esta oposición griega contra Roma. Frente a posturas como la de Coulanges que en 1838 sostiene que mientras la aristocracia tomó partido decidido a favor de Roma, el pueblo se decantaba contra la invasora, Deininger ha demostrado que el hecho es mucho más complicado.

Para él, una de las causas que determinaron el hundimiento de la resistencia frente a la gran potencia del Oeste fue el policentrismo político (Macedonia, por un lado; la Liga Aquea y la Etolia, por otro, etc.), si bien reconoce que la resistencia cesó antes en las capas altas que en las bajas. Pero, de hecho, hacia los años ochenta, la oposición estaba prácticamente vencida. Y así, en Actium se consuma, de una manera definitiva, el largo proceso histórico. A partir de este momento, los destinos de Grecia y de Roma en cierto modo se identifican. Y ello por determinadas razones: en el ámbito cultural, a partir del siglo I de nuestra era, no se limitan a una sola región del Imperio, sino que llegarán a todos sus rincones. La Segunda Sofística es un fenómeno que en parte tiene repercusiones en las letras romanas; los historiadores griegos se ocupan muy preferentemente de Roma (pensemos en Diodoro primero, y luego, en Dionisio de Halicarnaso, en Dión Casio, en Apiano) y la retórica romana se inspira en los principios de la helénica. Puede decirse que en el período imperial tenemos dos literaturas con temática única, pero escritas en lengua distinta.

Aunque en los siglos durante los cuales Grecia vive bajo el dominio de Roma hay momentos distintos, tendencias opuestas, cabe tomar el siglo II, uno de los más brillantes de ese período, como un ejemplo típico. Por lo menos hasta llegar a Diocleciano, cuando se inicia una nueva concepción del Imperio. De hecho, los tres siglos que van desde Diocleciano y Justiniano deben recibir un nombre especial, porque en ellos están ocurriendo muchas cosas, entre las cuales está la preparación de la Edad Media. Hay que hablar de una *Antigüedad tardía (Spätantike)* que tiende a convertirse en un período especial, objeto de intensos estudios desde hace varios lustros. A este período dedicaremos unos párrafos especiales más adelante.

Si bien es cierto que, atendiendo a determinados datos de esta época, puede decirse que el siglo II fue un

momento en el que «por doquier reinaba una profunda tristeza», según la frase de Renan, no lo es menos que, en determinados aspectos, puede hablarse de un auténtico *renacimiento*.

Las cosas estaban, en cierto modo, preparadas para un largo período de paz y prosperidad, tras los sucesos que siguieron a la muerte de Nerón y el período de transición que siguió a la desaparición de la dinastía Julia en Roma. Y con los Flavios, primero, y los Antoninos, después, el Imperio iba a vivir uno de los momentos más rutilantes de su historia. Este renacimiento, iniciado parcialmente ya en el siglo I, continúa bajo Adriano y se prolonga hasta los primeros Severos, en cuya corte la emperatriz Julia Domna iba a ser un auténtico acicate para las letras y las artes. Con la anarquía que se instala en el Imperio a mediados del siglo III y acaba este renacimiento, que duró más de un siglo y que propició un importante progreso, sobre todo en literatura. Luciano será uno de los espíritus más señeros de este importante movimiento cultural.

Políticamente, el siglo II está determinado por la dinastía de los Antoninos, que representa, para Roma y su Imperio, un dilatado espacio temporal de buena administración, de paz y de trabajo. Con Nerva (96-98) se supera la crisis que sigue a la muerte de Domiciano, una crisis que parecía anunciar un nuevo período de turbulencias como el que siguió a la muerte de Nerón, con su secuela de guerras civiles. Trajano (98-117) se preocupa tenazmente del orden público y de la administración. Adriano (117-318) impulsa las artes de la paz siguiendo los dictados de su espíritu pacífico y ordenado. Antonino Pío (138-161) cuida del bienestar de las provincias y adopta una actitud de tolerancia hacia el cristianismo. Marco Aurelio (161-180) fue un hombre de carácter pacífico, pero se vio obligado a sostener dos importantes guerras —en Oriente y en el Danubio—, si bien hizo todo lo que pudo por continuar la política de

buena administración de sus antecesores, favoreciendo, además, la enseñanza superior con la creación de cátedras destinada a la difusión y estudio de las grandes escuelas de filosofía de la época (peripatetismo, estoicismo, epicureísmo y platonismo). Su hijo Cómodo (180-192) representa un mal final de esta dinastía, tan positiva en general. Cómodo, entregado a sus vicios y pasiones, confía el gobierno del Imperio a favoritos incapaces, lo que provoca un movimiento de rebeldía del Senado frente al emperador. No es extraño que Cómodo muriera asesinado y que, a su muerte, sigan unos años de anarquía, temporalmente detenida por los Severos (Septimio Severo, Caracalla, Heliogábalo, Alejandro Severo), que, con algún altibajo, lograron alejar por algún tiempo la tempestad que se avecinaba, el período llamado de la *anarquía militar,* terminada en pleno siglo III por Diocleciano[1].

¿Cuál era el estado de Grecia y de las provincias orientales durante esta época? La Grecia propia había quedado arruinada y ensangrentada tras las campañas de las guerras civiles de finales del siglo I a. C. Plutarco, por ejemplo, afirma que, en su tiempo, Grecia no habría podido poner en pie de guerra a los tres mil hoplitas que Mégara había reclutado para la batalla de Platea. Pausanias observa, en varios pasajes de su obra, que muchas ciudades, otrora florecientes, en su tiempo eran un montón de ruinas. Dión Crisóstomo nos describe, en

---

[1] Sobre la época imperial, concretamente de la época del principado, véase el tratamiento de H. Bengtson, *Griechiche Geschichte,* Munich, 1964^4, 521 y sigs. Aspectos concretos aborda Nilsson, *Geschichte der gr. Religion,* II, Munich, 1950, 292 y sigs. (quien no deja de ofrecer un panorama general de la situación política, social y económica del mundo griego). Para el gobierno romano de Grecia y las provincias orientales, cfr. el libro de J. H. Oliver, *The ruling power,* Filadelfia, 1953, y, aunque se limita a un período concreto, G. B. Bowersock, *Augustus and the Greek World,* Oxford, 1970. Imprescindibles los tomos correspondientes de la monumental obra *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Berlín, 1975, y sigs.

uno de sus discursos, una ciudad de Eubea en su tiempo: muchas cosas estaban arruinadas y deshabitadas, y añade que la Arcadia estaba asolada y que Tesalia era un desierto. Estrabón afirma que Megalópolis era un desierto, que Atenas se había convertido en una ciudad para turistas y estudiantes...

También las ciudades griegas de Asia Menor habían padecido mucho por culpa de las guerras mitridáticas, las luchas civiles de Roma y los ataques de los Partos. Pero Asia Menor, fértil y rica, tenía más posibilidades de resurgimiento que la Grecia continental, y, por otra parte, Augusto y su inmediatos sucesores hicieron lo posible para fomentar su progreso y su prosperidad. Por ello, nada tiene de extraño que Asia Menor salude la victoria de Octavio como una liberación y que se señale su cumpleaños como «el comienzo de todos los bienes». En general, con la instauración del Imperio, toda esta parte del mundo conoce un período de cierta prosperidad, al menos relativa. La antigua ciudad de Éfeso tiene que ceder el rango principal a otras ciudades: Pérgamo era ahora el «segundo ojo de Asia». Y esta provincia era conocida como el país de las quinientas ciudades (Éfeso, Pérgamo, Esmirna, Laodicea, etc.), aunque al final de la dinastía Antonina, a partir del 195, las rivalidades entre Septimio Severo y Pescenio Niger causan verdaderos estragos en estas florecientes urbes, que, en el siglo III, quedaron completamente debilitadas.

Por otra parte, las buenas comunicaciones facilitan el comercio y, con él, la industria. Las inscripciones nos proporcionan datos preciosos sobre la existencia de corporaciones industriales en Mileto, Tralles, Laodicea, Éfeso, Filadelfia y Apamea. Y Dión de Prusa nos informa detalladamente sobre Celenes, una de las ciudades más brillantes de la provincia. Las mismas inscripciones nos permiten conocer el esplendor de las fiestas que celebraban las ciudades de Cízico, Sardis y Filadelfia, y los monumentos que las adornaban. Pérgamo se siente orgullosa de ser la antigua capital real, donde

tenían su palacio los Atálidas. Éfeso, capital oficial de la provincia, se jacta de ser la primera y mayor metrópoli de Asia Menor, según reza uno de sus títulos en los documentos oficiales. Esmirma se llama a sí misma, en los textos oficiales, «la primera de Asia por su belleza y magnificencia, la muy brillante, el ornamento de Jonia». Importantes figuras de la literatura proceden de esta región: Dionisio de Halicarnaso, Elio Arístides, Estrabón, Polemón, entre otros.

Siria, la patria de Luciano, llegó a ser el centro comercial más importante del Imperio, y los restos arqueológicos confirman la riqueza de esta región (con ciudades como Palmira, Petra, Baalbek, Antioquía). De aquí proceden, asimismo, importantes figuras de la vida intelectual de la época romana (el mismo Luciano, Máximo de Tiro, Porfirio, Jámblico, Alcifrón, Juan Crisóstomo, y los representantes de la famosa escuela jurídica de Berito, Beirut).

Egipto ocupó lugar especial entre las provincias del Imperio. De ella procedían, asimismo, importantes escritores y pensadores, como Ammonio Saccas, Plotino, Orígenes, Claudio Ptolomeo, Diofanto, Nonno, Clemente de Alejandría[2].

Tras estas consideraciones sobre los aspectos político y económico, podemos preguntarnos por el *talante espiritual* del siglo II. ¿Cuáles son los rasgos que, en este aspecto, caracterizan a la época de Luciano? Los historiadores han dado una respuesta unánime: el siglo II y,

---

[2] Para el estudio de los aspectos económicos y sociales de esta época, cfr. M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio romano* (trad. cast.) Madrid, 1962. Sobre la situación de Asia Menor, D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor,* Princeton, 1950 (en dos tomos). Para las regiones de Sicilia y sur de Italia —que habían constituido la Magna Grecia— remitimos a U. Kahrstedt, *Die wirtschaftliche Lage Grossgriechenlands in der Kaiserzeit (Historia,* Einzelschrift, 4), Wiesbaden, 1960. El florecimiento específico de Egipto durante el dominado es abordado por A. Cameron, «Wandering Poets» *(Historia,* 14-1965, 470 y sigs.).

en general, toda la época imperial presentan todos los rasgos de una *sociedad cansada.* Y si intentamos un examen pormenorizado de las notas más características de este período, podremos distinguir las siguientes:

1. *Biológicamente,* un envejecimiento que se traduce en un descenso considerable de la natalidad. Los documentos de la época (e, incluso, podemos verlo reflejado en los *Diálogos de los muertos,* de Luciano) señalan que abundan los matrimonios con escasos hijos y hasta sin ninguno. Ello comportó una serie de consecuencias, entre ellas que Roma fuese perdiendo su antigua primacía. El centro de la gravedad del Imperio va trasladándose, paulatinamente, hacia la periferia. Ya hemos aludido antes a este fenómeno. Desde el punto de vista político-administrativo, iban a ocurrir pronto hechos sintomáticos. Dión Casio (LXVIII, 4, 1) constatará que, con la elevación de Trajano al trono imperial, se inicia un hecho insólito: la exaltación de una figura que no procede de Italia a la suprema magistratura. Oriente dará, a partir de este momento, los principales emperadores.

2. Desde el punto de vista *religioso*, es posible descubrir lo que podemos calificar de cierta *esquizofrenia espiritual.* Es el fenómeno que ha llevado a algunos críticos a afirmar que el siglo II —y el hecho puede extenderse a los siguientes— es un *siglo bifronte:* de un lado, una exacerbación del sentimiento religioso hasta alcanzar, sobre todo en las masas populares, cotas tales que llegan a la superstición. De otro, sobre todo entre los intelectuales (y Luciano sería un caso típico), un racionalismo a ultranza que conduce al ateísmo y al más completo agnosticismo. Vale la pena dedicar una cierta atención a cada uno de estos rangos.

En uno de los extremos de esta dicotomía del sentimiento religioso debemos situar una innegable profundización de la idea de Dios. La tradición filosófica (especialmente platónica y estoica) elabora, en el siglo II, las bases de una concepción de Dios como un ser ine-

fable, no alcanzable por las vías de la razón, sino del misticismo. La contemplación de Dios y sus misterios es el auténtico fin de esta filosofía religiosa que tiene sus representantes en lo que se ha llamado el platonismo medio, con figuras como Máximo de Tiro, Numenio, Plutarco o Albino. Y, al lado del platonismo, el renacer de una serie de escuelas antiguas, como el estoicismo y el pitagorismo. En el campo estoico hay que citar nombres como los de Epícteto y Marco Aurelio, y un poco antes, Séneca, todos ellos defensores a ultranza de la providencia divina, y por ello combatidos por Luciano en no pocas de sus obras dirigidas contra la filosofía de la época. El epicureísmo conocerá, asimismo, un importante renacimiento que nos dará la curiosa figura de Diógenes de Enoanda. El neopitagorismo, que había conocido una espléndida resurrección en la época anterior (en Roma había dado la figura curiosísima de Nigidio Fígulo), conocerá ahora otro momento de esplendor y dará curiosos personajes *divinos,* como Apolonio de Tiana, cuya vida escribirá Filostrato. Discípulo suyo será el famoso Alejandro, el *falso profeta* que desatará las iras de nuestro Luciano por sus pretendidos milagros.

Al lado de este renacer de la filosofía, el siglo II conocerá el momento culminante de las *corrientes gnósticas.* No podemos ocuparnos aquí pormenorizadamente de este importante fenómeno, que plantea innumerables problemas tanto en lo que concierne a sus orígenes, como a sus rasgos característicos. En todo caso, digamos que el gnosticismo puede ofrecer una versión pagana (el *Corpus Hermético)* y otra cristiana, que da espíritus tan interesantes como Valentín y Basílides.

Como *pendant* de esta actitud, digamos, dogmática, el final del siglo II conocerá un inusitado auge del *escepticismo,* bien representado por Sexto Empírico. El escepticismo será la comprensible reacción contra ese excesivo *pietismo* y tendrá su exponente en Luciano, sobre todo en el *Hermótimo,* cuya doctrina se sintetiza diciendo que la vida humana es demasiado breve para

llegar a conocer todos los sistemas, y que la máxima que se impone es «sé sensato y aprende a dudar». Finalmente, dentro de la línea religiosa, no podemos olvidar que el siglo II es un momento de afianzamiento del cristianismo, que representa un elemento *nuevo* dentro del panorama espiritual de la época. Tras los esfuerzos del siglo I, el cristianismo pasa ahora, ante el paganismo, a la defensa, y surgen los primeros *apologistas,* que muchas veces, como Justino, Atenágoras y, algo más tarde, Clemente de Alejandría, se han reclutado entre las filas de los filósofos. El cristianismo, así, se pone en contacto con la especulación filosófica pagana, y no tiene nada de extraño que en este contacto se produzca la asimilación de importantes elementos filosóficos paganos. Ello será su propia fuerza, como lo demostrará un Celso, quien, en su *Discurso verdadero,* concederá ya gran beligerancia al cristianismo, y no tendrá más remedio que atacarlo, no ya con burdas calumnias, sino yendo a la raíz misma de sus principios «filosóficos». Un siglo más tarde, Porfirio volverá a la carga en su *Contra los cristianos.*

En el otro extremo de la cadena tendremos un fenómeno muy importante en esta época: la *superstición.* Que la superstición no es un fenómeno específico de una determinada época, en la historia de la cultura, es algo que todo historiador aceptará sin más. Pero es que, en el período que nos ocupa, se añade la circunstancia de que esa superstición se basa en unos principios que podríamos calificar de científicos, pese a lo paradójico de la afirmación. Y, en efecto, las creencias astrológicas, tan acusadas, de esta época se vieron vigorizadas, ya a partir de la época helenística, por las nuevas doctrinas astronómicas, y por la doctrina estoica de la *simpatía* de los elementos del cosmos, que se concibe como un auténtico ser vivo. Cabe preguntarse por las causas que han determinado este profundo cambio espiritual en el hombre antiguo. Pero las respuestas de los historiadores varían profundamente. Señalemos las más importantes:

a) Los marxistas pretenden explicar la decadencia general del racionalismo y del espíritu científico de la Antigüedad por causas estrictamente económicas. La decadencia de la técnica y de la ciencia habría sido provocada por el carácter esclavista de la sociedad antigua: la baratura de la mano de obra —los esclavos— habría provocado una gran falta de estímulos y, por tanto, el abandono de toda ciencia aplicada. Pero lo que no explica la postura marxista es por qué, incluso en las ciencias especulativas, se produjo una tan profunda decadencia.

b) Para Dodds, la verdadera explicación de la decadencia del espíritu científico helénico, y su contrapartida, el auge de la superstición y del irracionalismo, tiene su razón de ser en el férreo dogmatismo de la época, lo que trae consigo una considerable *pereza mental* que hace vivir al hombre de espaldas a la realidad.

c) A nuestro juicio, cabría achacar esta decadencia general del pensar racional antiguo a un fenómeno que caracterizará, a partir de ahora, a la vida espiritual greco-romana: la invasión de los cultos orientales, tan bien estudiada por Cumont, que representan lo más evidente de esa penetración más amplia de la *Weltanschauung* de Oriente en Occidente, y que sustituye el pensamiento tradicional por la magia, la teosofía, el misticismo. Ya ampliamente introducidos en Grecia en la época anterior, es en la época de Luciano, precisamente, cuando se produce la ruptura del equilibrio a favor de lo oriental, hecho favorecido porque Adriano fue un entusiasta partidario de la protección de los cultos del Este, como ha demostrado Beaujeu en su importante estudio sobre la religión romana durante el siglo II[3].

---

[3] Sobre el envejecimiento biológico y espiritual de la época, cfr. A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks,* Berkeley, 1954, 53 y sigs. Nilssoñ, *Geschichte der gr. Religion,* II, 295 y sigs.; J. Geffcken, *Der Ausgang der griechisch-römischen Heidentums,* Tubin-

3. Desde el punto de vista *cultural* y, sobre todo, desde el enfoque *literario,* dos actitudes presiden la valoración de los críticos y de los historiadores de la cultura cuando se trata de emitir un juicio sobre el siglo II. Una actitud tradicional, reflejada clásicamente en la obra de Schmid, que enjuicia los logros del período que nos ocupa con los ojos puestos en lo que representa la gran floración literaria del clasicismo. Para estos críticos sólo puede haber una respuesta válida: el siglo II es un período en el que los autores sólo practican la mera *imitatio* de lo antiguo. De este naufragio general sólo se salva un par de figuras, un Plutarco y un Luciano. El resto carece de valor. A pesar de que aun hoy hay críticos que se adhieren a este juicio condenatorio general, como no hace muy poco ha hecho Van Groningen, hay que señalar que, en lo que va de siglo, se ha profundizado, y no poco, en el conocimiento de aspectos concretos del siglo de Luciano. Y cabe afirmar que, después de una serie de estudios importantes sobre las principales figuras no sólo de la segunda sofística, sino de otros campos literarios, ha podido abrirse paso una nueva actitud, más positiva, que sabe analizar los fenómenos de la época bajo una nueva luz. Concretamente, podemos aludir a B. E. Perry, G. W. Bowersock y, sobre todo, B. P. Reardon, autor de un importante libro que, sin ofrecer aportaciones nuevas, ha sabido enfocar el estudio de lo que el autor llama las *corrientes literarias*

---

ga, 1920; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (trad. cast.) Madrid, 1960, 236 y sigs. Un estudio comparativo del talante espiritual tanto de paganos como de cristianos en este período, en E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* Cambridge, 1968. E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique,* París, 1882, es todavía parcialmente útil. La inestabilidad espiritual de los hombres de este período histórico, que les lleva a abandonar sus creencias tradicionales para abrazar otras está muy bien analizada por A. D. Nock, *Conversión,* Oxford, 1972 (1.ª ed., 1933). Una visión panorámica de la situación religiosa y filosófica del período romano he dado en mi *rapport* publicado en *BIEH.* VII, 1, 1973, 11 y sigs.

de los siglos II y III, en una perspectiva que resalta los aspectos nuevos que, desde el punto de vista literario, hay que saber descubrir en la época de Luciano. Apoyado, sobre todo, en los penetrantes estudios de Marrou y Bompaire en relación con el auténtico concepto de *mímesis* tal como la practicó la segunda sofística, de las páginas del libro de Reardon emerge, por primera vez en la historia de los estudios literarios, una visión sinóptica que permite formarse una idea mucho más viva del siglo II que la que nos había suministrado la miope consideración de espíritus como Schmid.

El rasgo fundamental de la literatura del siglo II (y parte del III) es el predominio casi exclusivo de la prosa frente a la poesía. Pero ello no significa, entendámonos bien, que la época de Luciano no haya conocido poetas, si bien éstos carecerán, por lo general, de originalidad. Es ya sintomático que el libro antes mencionado de Reardon no hable en absoluto de poesía. Y, sin embargo, ésta existe, y de ella hemos dado un breve panorama, en un trabajo relativamente reciente, nosotros mismos. La orientación general de esta poesía parece haber sido eminentemente didáctica, erudita, signo, por otra parte, y bien significativo, de la época. Pero esta orientación no es la única, y la publicación por Heitsch de los fragmentos de los poetas de la época romana lo pone claramente de relieve. En apretada síntesis, podríamos distinguir las siguientes tendencias:

1. Una *épica didáctica,* que hunde sus raíces en los grandes poemas helenísticos, al estilo de un Arato o un Nicandro, y que ha dado figuras como Dionisio el Periegeta, Marcelo de Side, los dos Opianos, Doroteo de Side, Máximo y Manetón.

2. Una *épica narrativa,* que tendrá su gran floración entre los siglos II y V, y en la que destacan Quinto de Esmirna y, ya mucho más tarde, Trifiodoro, Museo y Coluto.

3. Una *poesía hímnica,* cuyo ejemplo más típico es Mesomedes de Creta, y algo más tarde, Porclo. Los *Himmos órficos* pueden situarse aquí.

4. Una *poesía epigramática,* en la que hay que situar a los representantes de la *antología* pertenecientes a este período (Lucilio, Crinágoras, etc.).

5. Finalmente, un tipo de poesía *yámbica* (Babrio) y la *poesía popular,* representada por canciones populares, anacreónticas, etc.

Pero es la prosa, según antes anticipábamos, la gran señora de las corrientes literarias del momento. Una prosa que, en algunas ocasiones, pretende adornarse con las galas supremas de la poesía. Sobre todo en el caso de los llamados «oradores de concierto» *(Konzertredner),* verdaderos virtuosos de la palabra, cuyas posibilidades utilizan hasta extremos inconcebibles. Si adoptamos la dicotomía de Reardon —y nada nos impide hacerlo, aunque a veces tal dicotomía resulte un poco forzada—, podemos establecer una división tajante entre *lo nuevo* (paradoxografía, seudociencia, religión, literatura cristiana, novelística) y lo *viejo,* o antiguo. Cabe abordar el estudio de la prosa de esta época a través de las manifestaciones *tradicionales* de la retórica que alcanza ahora la categoría de suprema fuerza formadora del espíritu. Todo huele ahora a retórica en el mejor sentido de la palabra. La escuela es la gran moldeadora de los escritores. En relación con esta tendencia general, un puesto de honor en las letras de la época de Luciano lo ocupa el movimiento literario conocido por *Segunda Sofística,* cuyas relaciones con el fenómeno llamado *aticismo* (imitación de los modelos clásicos), a pesar de los numerosos estudios que se le han dedicado, no se ha explicado aún del todo satisfactoriamente. Tradicionalmente suelen colocarse en la misma columna autores pertenecientes a este movimiento general, como Polemón, Herodes Ático, Elio Arístides, Luciano, Alcifrón, Filóstrato, Arriano, etc. Reardon, entre otros méritos, tiene el de haber intentado una distinción, estableciendo lo que él llama la *retórica pura* y la *retórica aplicada,* en una distinción, como siempre ocurre con las de Reardon, eminentemente

práctica, pero con debilidades desde el punto de vista metodológico: así, Elio Arístides, presentado como la figura más ilustrativa de la *retórica pura,* pero cuya producción entra de lleno en lo que el crítico anglosajón llama *lo nuevo.* Sus obras más importantes en el campo del *género epidíctico* son auténticos conciertos en prosa, que cautivan al oyente *(Panatenaico, A Roma, Defensa de la oratoria,* etc.) La más alta expresión de estas corrientes es, pues, Elio Arístides, tras los pasos iniciales de un Herodes Ático, una de las figuras más simpáticas de la época, enormemente rico, dotado de excelentes cualidades de político y administrador, y discípulo de los grandes espíritus de la generación anterior, Polemón y Favorino. Si estos *sofistas* son la mejor muestra de la tradición retórica epidíctica, en Luciano y en Alcifrón tendremos la mejor manifestación de la *creación retórica,* esto es, de unos autores que partiendo de los clásicos ejercicios de escuela (la *meletè,* sobre todo) se elevan a la categoría de auténticos creadores a los que no puede negárseles, pese a la aparente paradoja, la originalidad. En esta misma categoría cabe situar a un autor como Filostrato.

La *retórica aplicada* halla sus representantes más ilustres en figuras como Máximo de Tiro, filósofo, y ya, en el campo de la historia, en Apiano, Arriano, Dión Casio, el anticuario Pausanias, Polieno, Eliano y Ateneo.

Pero el gran movimiento literario de la época de los Antoninos y los Severos presenta también, junto al cultivo de lo tradicional, hechos nuevos. La gran novedad será, en el campo espiritual, la aparición de la literatura cristiana; pero no menos nuevos son una serie de fenómenos culturales y literarios entre los que hay que destacar las *obras paradoxográficas,* los tratados de *fisiognomías,* la curiosa figura de Artemidoro de Éfeso, con su obra sobre *La interpretación de los sueños,* los *Discursos sagrados* de Arístides, auténtico documento para elaborar un diagnóstico no sólo de la estructura psíquica de este autor, sino de toda su época, y la *Vida de*

Apolonio de Tiana, un documento, asimismo, de primer orden para conocer la psicología de este período. Finalmente, la *novela,* que, tras el trabajo pionero de Rohde, ha sido objeto de innumerables estudios que han aclarado múltiples problemas de este género[4].

---

[4] Para el estudio de la literatura griega en la época romana hasta ahora es insustituíble el volumen correspondiente de la *Geschichte der gr. Literatur,* de Christ-Schmid (Munich, 1913), muy erudito, pero sin intentar una determinación del ritmo histórico-literario. Lo ha intentado, últimamente, como hemos indicado, B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des II et III siècles après J. C.,* París, 1971. Reardon reacciona contra la visión demasiado simplista de la época romana de la literatura griega como un período *decadente,* al estilo de los trabajos de B. A. van Groningen, «General literary tendencies in the Second century A. D.» *(Mnemosyne,* 1965, 41 y sigs.) y, ya antes, W. Schmid, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern,* Stuttgart, 1887-1896 (reed. Hildesheim, 1964). Más positivos los estudios de B. E. Perry («Literature in the Second Century», *Cl. J.* 50-1955, 295 y sigs.) y Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, 1969.

Para los avances en el estudio de la poesía griega de época romana, cfr. el *rapport* de R. Keydell, *Die gr. Poesie der Kaiserzeit (Jahresbericht Fortschr. der klass. Altertumsw.* CCXXX, 419-61), que puede complementarse con mi trabajo «Panorama de la épica griega tardía» *(Est. clás.* XVI, 1972, 139 y sigs.). Los restos de los poetas de la época han sido editados por Heitsch *(Die gr. Dichterfragmente der röm. Kaiserzeit,* Gottinga, 1963-64).

Para la Segunda Sofística, uno de los movimientos más importantes de la época, aparte el estudio antes mencionado de W. Schmid, véase el art. correspondiente de la RE de Pauly-Wissowa *(Zweite Sophistik,* Suppl. VIII, cols. 719 y sigs., debido a K. Gerth). Para Luciano en concreto, J. Bompaire, *Lucien écrivain,* París, 1958. Buena bibliografía contiene el libro de Reardon antes citado. Bien orientado, F. A. Wright, *A History of Later Greek Literature,* Londres, 1932. Los problemas varios relativos a la novela están muy bien tratados en Reardon, pág. 309 y sigs. Una visión panorámica en C. García Gual, *Los orígenes de la novela,* Madrid, 1972.

Sobre Nonno y los problemas que plantea, cfr. A. González Senmartí, «En torno al problema de la cronología de Nonno» *(Universitas Tarraconensis,* II, Tarragona, 1977/78, 25 y sigs., con una puesta al día de la bibliografía). Sobre los poetas encomiásticos de los siglos finales, cfr. T. Viljama,*Studies in Greek Encomiastic Poets of the Early Byzantine Period,* Helsinki, 1968.

Estudios complementarios sobre aspectos religiosos e ideológicos: A. J. Festugière, *La révélation d«Hermès Trimégiste,* París, 1942, (cuatro tomos); U. Bianchi (editor), *Le origini dello Gnosticismo,* Leiden, 1970, y el volumen correspondiente de la *Wege der Forschung* sobre el tema.

7

LA LLAMADA «ANTIGÜEDAD TARDÍA» («SPÄTANTIKE»)

En uno de sus libros más estimulantes, el eminente historiador francés H.-I. Marrou *(¿Decadencia romana o antigüedad tardía?*, trad. cast., Madrid, Rialp, 1980) se ha planteado, con una claridad típicamente gala, el problema de la llamada decadencia del mundo antiguo, decadencia que contrasta, por otro lado, con la pujanza de una nueva manera de ver el mundo y la vida, con los albores de lo que llamaremos después la Edad Media. Reaccionando —otros lo habían hecho ya, pero acaso no con la decisión de Marrou— contra la corriente interpretativa iniciada en Montesquieu y especialmente en Gibbon, que veían en el triunfo del cristianismo durante los últimos siglos de la historia romana, escribe el historiador francés estas palabras:

> Todavía se evoca con demasiada frecuencia el período que estamos estudiando con términos negativos. En él se ve o bien el *fin de la Antigüedad* o bien *los principios de la Edad Media*. Quisiéramos ayudar al lector a considerarlo de una vez en y por sí mismo..., Es preciso que la expresión *Antigüedad tardía* reciba por fin una connotación positiva... Habría que admitir definitivamente que la Antigüedad tar-

> día... no es solamente la última fase de un desarrollo continuo, sino otra Antigüedad, otra civilización que hay que aprender en su originalidad y a juzgar por sí misma, y no a través de los cánones de las otras edades.

La tendencia a considerar determinados períodos históricos como meras *transiciones* sin personalidad propia va perdiendo cada vez más fuerza. Porque, ¿es que en historia, si bien se mira, no es todo transición, lo que equivale a decir que, en prioridad, la transición como tal no existe? Hoy hemos aprendido que el concepto de pura transición aplicado a la Edad Media —la «edad oscura»— acuñado por los historiadores renacentistas no puede ya sostenerse. La época arcaica griega ha querido verse, por parte de algunos, demasiados, como un puente que prepara el período clásico. El siglo IV a. C., como una preparación del helenismo...

Que después de la reorganización del Imperio por parte de Diocleciano se perfila claramente el aborear de una nueva época es algo que no nos resulta ya enteramente extraño. Pero es que ese alborear se había preparado ya un par de siglos antes con la aparición del cristianismo, que recogerá, finalmente, la herencia del pasado dándole un nuevo sentido[1].

---

[1] El libro clásico sobre la *decadencia* romana es el de Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* 1776, que resume su tesis con estas palabras: «Así, hemos asistido al triunfo de la religión y de la barbarie».

La bibliografía sobre el tema es ya inmensa y no podemos dar más que someras indicaciones. Una buena visión panorámica, desde una perspectiva *decadentista,* hallará el lector en el libro de F. Altheim *Le déclin du monde antique* (trad. francesa), París, 1953, que examina el mundo extrarromano y las causas de la *decadencia.* Un análisis completo se hallará en A. H. M. Jones, *The Decline of the Ancient World,* Londres, 1968[2]. Una visión sinóptica en F. W. Walbank, *La decadencia del Imperio romano de Occidente,* trad. cast. Madrid, 1978, libro cuyo verdadero título está tomado de unas palabras de Gibbon para describir al Bajo Imperio (*La pavorosa revolución, The Awfull Revolution*).

¿Qué es lo que ocurre en el mundo romano durante estos siglos cuya significación ha sido tan debatida? Podemos establecer, para resumir un proceso muy largo y complicado, unos cuantos puntos esenciales:

1. *La aparición del cristianismo.* Sea cual sea la explicación que se dé al fenómeno de la expansión de la nueva fe en el mundo romano, lo cierto es que con él aparecía algo hasta entonces desconocido. Surgido primero en un ambiente judío, se extendió por las regiones orientales del Imperio —sobre todo por Egipto—, pasó a Roma, en parte helenizado (San Pablo), por lo menos en lo que concierne a la lengua, y se convirtió en una fuerza arrolladora gracias a su actividad apostólica. Naturalmente los estudios consagrados al tema son amplísimos, y recordaremos sólo algunos trabajos significativos[2].

Nacido en el seno de la cultura helenística, y desarro-

Es muy importante el ya citado libro de Rostovtzeff *Historia social y auténtica del Imperio romano* trad. cast. Madrid, 1962.

Una buena selección de los mejores artículos sobre el tema en K. Christ (ed.), *Der Untergang des römische Reiches,* Darmstadt 1970; P. E. Hübinger, *Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Uebergang von der Antike zum Mitteralter,* Darmstadt, 1968.

[2] Sobre la situación del mundo romano en el momento de la aparición del cristianismo, cfr. A. J. Festugière-Fabre, *Il mondo greco-romano nel tempo di Gesu-Cristo* (trad. ital.) Turín, 1950.

R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga, 1958, ha intentado conectar la soteriología cristiana con el movimiento que se inició en el Irán. El mismo Bultmann ha ofrecido un cuadro general del cristianismo primitivo en el marco de las religiones y el pensamiento antiguos (*Le christianisme primitif,* trad. francesa, París, 1950). Sobre los problemas que se plantearon en el seno de la primera comunidad cristiana, cfr. M. Goguel, *La naissance du Christianisme,* trad. francesa, París, 1955. Mucho más sucinto, M. Simon, *Les prémiers chrétiens,* París, 1952 (col. Que sais-je?)

El libro clásico sobre la acción apostólica es el de A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums,* Leipzig, 1924 (reed. 1965).

Una buena selección de algunos de los principales estudios publicados en revistas puede hallarse en R. Klein (ed.) *Das frühe Christentum im röm. Staat,* Darmstadt, 1971.

llado también en un medio de habla griega, la lengua primitiva del cristianismo fue la *koiné* hablada en el Mediterráneo oriental, un griego con base ática-jónica, pero con elementos extraños. Sobre todo, la lengua de los cristianos antiguos (por influjo también de la versión griega del Antiguo Testamento), es un griego plagado de semitismos[3].

2. *Las primeras manifestaciones literarias del cristianismo:* Reardon (*Courants litt..., pág. 275* y sigs.) ha visto en la literatura cristiana uno de los muchos aspectos de «lo nuevo» que se produce, en el mundo del espíritu, en el terreno literario. Aunque esté en griego, la problemática inicial no es griega, en el sentido de que se ocupa de cuestiones que quedan al margen de la literatura pagana de la época (Segunda Sofística, Retórica, etc.) La verdad es, empero, que muy pronto, al aparecer los primeros ataques dialécticos contra la visión cristiana de Dios y de la religión, y ante las grandes persecuciones que se abaten sobre ellos, los cristianos comienzan a asimilar, al menos superficialmente, la esencia del paganismo: un tímido platonismo, que aportan sobre todo algunos filósofos que se convierten, como Taciano, Hermas y, sobre todo, figuras como San Justino, y de un modo especial, Clemente Alejandrino. Pronto se observa una doble corriente: si por un lado asistimos a los duros ataques contra la filosofía helénica (*El escarnio de los filósofos paganos* es bien significativo); hay otra tendencia que lleva a una relativa asimilación del pensamiento helénico, y que preparará el gran

---

[3] Es penoso comprobar los relativamente pocos estudios que existen sobre la lengua de los cristianos griegos, cuando tan bien ha sido estudiada la de los cristianos de habla latina (Mohrmann, entre otros). Sobre los semitismos, cfr. las indicaciones que ofrece F. -M. Abel (*Grammaire du grec biblique,* París, 1927) y D. Hill, *Greek Words and hebrew meaning,* Cambridge, 1967. Ofrece un breve panorama de las tareas que en este campo se han realizado y deben proseguir, en N. Fernández Marcos «En torno al estudio del griego de los cristianos» (*Emerita,* 1973, 45 y sigs., con bibliografía).

momento literario e ideológico de los siglos III y IV: Orígenes y los Padres Capadocios.

3. *La llamada preparación del neoplatonismo:* El término procede de W. Theiler *(Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* Berlín, 1930) y se concibe como una filosofía de síntesis que aparece en formas muy variadas a partir del siglo I a. C., para culminar en el III con Plotino. Otros (como C. de Vogel, *Greek Philosophy,* III, Leiden, 1964, 340 y sigs.) prefieren llamarlo *preneoplatonismo,* aunque la diferencia entre los dos conceptos no es muy grande. Por un lado, sintetiza los tres sistemas más importantes de la Antigüedad (platonismo, aristotelismo y estoicismo), llevando con ello la impronta típica de la época el *sincretismo* o fusión de tendencias distintas, a veces en perjuicio de la unidad y la coherencia. Algo ocurre por esta época también en lo que atañe a la religión. Por otro, significa, en cierto modo, una nueva visión del platonismo como una religión más que un sistema filosófico. El movimiento, que tiende a una jerarquización del Ser, que culminará en las tres *hipóstasis* plotinianas. Algunos ven en Antíoco de Ascalona el iniciador de este movimiento, aunque otros lo atribuyen a Posidonio. Entre los movimientos que, más o menos marginalmente, contribuyen a tal síntesis —o que, al menos, conectan con ella— están el neopitagorismo, Filón de Alejandría (una curiosa mezcla de elementos judíos, platónicos y estoicos), el llamado platonismo medio, Plutarco, los escritos Herméticos y el movimiento gnóstico. Algunos autores, llevando las cosas aún más lejos, pretenden ver en los sucesores inmediatos de Platón el comienzo de tal tendencia del pensamiento[4].

---

[4] Posiblemente el mejor estudio global sobre este tema sea el libro colectivo, editado por A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy,* Cambridge, 1970. Son también muy útiles los trabajos de A. J. Festugière *(La Revélation d'Hermès Trismégiste,* en cuatro tomos, París, 1942 y sigs., especialmente el cuarto, *Le dieu inconnu et la Gnose,* 1954, que estudia el

4. *La polémica entre helenismo y cristianismo. Su enfrentamiento.* No bastaron las persecuciones que el paganismo decretó contra la nueva fe. Muy pronto, a partir del siglo II, cuando ya la doctrina cristiana empezaba a tener una cierta consistencia, los ataques ideológicos, dirigidos contra las creencias —lo que se puede llamar la «filosofía» cristiana— de los primeros cristianos, empezaron a arreciar. Tres son los grandes momentos de ese enfrentamiento polémico: el primero está representado por el Ἀληδὴς Λόγος de Celso, que fue contestado, muchos años después, por Orígenes. El segundo, por Porfirio, discípulo de Plotino, ya en el siglo III. Su obra *Contra los cristianos,* perdida en gran parte, como la de Celso, ha podido parcialmente ser reconstruida por los filólogos modernos. El ataque de Porfirio era mucho más peligroso: si Celso tenía un conocimiento muy inexacto y parcial del cristianismo, Porfirio, un semita, aparte conocer las Escrituras, era un buen filólogo (Plotino le encargó la edición definitiva de sus obras). El tercero fue el *Contra los galileos,* del emperador Juliano, quien, al mismo tiempo, se empeñó en resucitar al paganismo, término que ahora empieza a identificarse con helenismo. Fue refutado por Cirilo de Alejandría [5].

---

doble movimiento, optimista y pesimista, que puede detectarse en el hermetismo, que podemos definir como una gnosis pagana). Hay también en el mundo cristiano un movimiento gnóstico, que tendrá una gran influencia en muchos aspectos del pensamiento cristiano contemporáneo de los movimientos gnósticos paganos. Cfr. mi puesta al día de estas cuestiones en mi *rapport La religión y la filosofía griega en la época romana (BIEH* VII, 1, 1973, 11 y sigs.). Una visión global de los problemas y enigmas que plantea la figura de Posidonio, en mi trabajo «Un enigma de la filosofía grega: Posidoni *(Anuario de Filología,* Barcelona, 1979, 1 y sigs.). En ambos trabajos está citada la bibliografía básica.

[5] Sobre la polémica helenismo-cristianismo el libro básico es el de Labriolle, *La réaction païenne,* París, 1934. Una visión muy sucinta de la persecuciones contra el cristianismo en J. Mereau, *La persecution du Christianisme,* París, 1956.

5. *El influjo del helenismo sobre el cristianismo.* Es innegable que la Filosofía griego primero —por razones de orden apologético— y la literatura más tarde, fueron ejerciendo una influjo a veces muy fuerte, sobre la naciente comunidad. Muchos de los primeros convertidos fueron filósofos, que asimilaron el cristianismo, pero le inyectaron elementos paganos, mejor dicho, helénicos, especialmente platónicos. El platonismo fue primero un aliado del cristianismo, pues le proporcionó una diléctica y unos argumentos de los que carecía. Pero hay que señalar que buena parte de las primeras herejías tenían una base griega, platónica: los gnósticos —aunque el problema no está del todo aclarado— parece que fueron muy profundamente helenizados; la herejía de Ario es asimismo de raíz platónica. Orígenes fue perseguido —y sus libros quemados— por hereje, aunque más tarde fue reivindicado.

Sobre Celso, C. Andresen, *Logos und Nomos,* Berlín, 1955 (que hace a Celso un platónico). Su *Dicurso verdadero* se ha podido reconstruir a través del *Contra Celso* de Orígenes (trad. y comentario de H. Chadwick, Cambridge, 1953). Sobre los elementos ideológicos comunes entre Celso y Orígenes (ambos tienen la misma mentalidad, la de su tiempo), cfr. M. Stragge, *Celsus und Origenes Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung,* Giessen, 1926. E. de Faye, *Origènes* París, 1923-8, y H. Koch, *Pronoia und Paideusis,* Leipzig, 1932, han querido ver en él a un platónico, un lazo entre platonismo y cristianismo, pero el problema se complica porque parece que hay un Orígenes neoplatónico distinto del cristiano (cfr. K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker,* Munich, 1962). Una buena síntesis sobre Orígenes en J. Daniélou, *Orígenes* (trad. cast.) Buenos Aires, 1958 (en el cap. V de la primera parte es estudiado como apologista).

Lo mejor sobre Juliano (el Apóstata) está recogido en R. Klein (ed.), *Julian Apostata,* Darmstadt, 1978 (con bibliografía).

Sobre la nueva situación religiosa (el triunfo del Cristianismo sobre el paganismo y el papel que en ello jugó el emperador Constantino, cfr. Ed. Schwartz, *El emperador Constantino y la Iglesia cristiana* (trad. cast.) Madrid, 1926, así como, de un modo especial, H. Kraft, *Konstantin der Grosse,* Darmstadt, 1974 (selección de los principales estudios dedicados al tema) y G. Ruhbach (ed.) *Die Kirche Angesichts der Konstantinieschen Wende,* Darmstadt, 1976.

Los Padres Capadocios —San Gregorio de Nacianceno, San Gregorio de Nysa, San Basilio, San Juan Crisóstomos— estuvieron asimismo profundamente impregnados de helenismo. En el campo literario, la primera manifestación de que se aceptaba la tradición literaria griega fue la famosa carta de San Basilio a los jóvenes, donde señalaba el interés que puede presentar la literatura griega si se la lee con cuidado. Paulatinamente, en la mente cristiana fue formándose la idea de que el paganismo, en muchos aspectos, era una preparación de la revelación cristiana. Se llamaba «praeparatio evangelica» (título, por otra parte, de una obra de Eusebio de Cesarea)[6].

6. *La proyección del neoplatonismo sobre el medio cristiano.* Un rasgo característico del cristianismo del siglo IV y comienzos del V es la paulatina proyección de las ideas neoplatónicas sobre los pensadores cristianos. En muchos casos, el neoplatonismo fue el puente que encaminó a futuros pensadores cristianos. Así, a Mario Victorino (a quien un edicto del emperador Juliano le había prohibido la enseñanza de la Retórica) abrió los ojos hacia el cristianismo el estudio de las corrientes espiritualistas neoplatónicas, especialmente Porfirio, cuya *Isagogê* tradujo al latín. Parece que el ejemplo de Mario Victorino fue muy eficaz en la conversión de

---

[6] Un buen estudio global sobre el tema en Ch. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica* (trad. cast.) México, 1949. Algo anticuado, pero muy completo, si bien debe ponerse al día, fue el libro de J. Burckhardt, *Die Zeit Konstantins des Grossen,* traducido al castellano con el título de *Del paganismo al cristianismo* México, 1945.

Sobre la paulatina evolución del pensamiento cristiano, cfr. C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums,* Munich, 1954, y para la evolución literaria, aparte el libro clásico de A. Puech *Histoire de la litt. grecque chrétienne,* París, 1928 (en varios tomo) cfr. ahora Ph. Vielhauer, *Geschichte der christlichen Literatur,* Berlín 1975.

San Agustín, quien también pasó por una etapa neoplatónica. Otros representantes del neoplatonismo latino son Caldicio, Símaco, Boecio y, en parte Casiodoro[7].

---

[7] Se discute, hoy día, si el neoplatonismo penetró en el mundo romano a través de la lectura directa de Plotino a través de Porfirio. Es curioso que este autor, que había atacado duramente a los cristianos en su Κατὰ Χριϐτιανῶν, fuera uno de los caminos través de los cuales entrara el neoplatonismo en el ambiente intelectual cristiano. Sobre este fenómeno, el mejor estudio actual sigue siendo el de P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe a Cassiodore,*. París, 1948². Es interesante P. Henry, *Plotin et l'Occident,* Lovaina, 1934, que analiza la influencia sobre Fírmico Materno, Mario Victorino y San Agustín.

APÉNDICES

APÉNDICE I

EPOPEYA UGARÍTICA Y EPOPEYA GRIEGA ARCAICA

«La leyenda de Keret... es una *Ilíada* en miniatura.»

C. H. GORDON.

La reciente publicación del importante libro del G. del Olmo *Mitos y leyendas de Cannan según la tradición ugarítica,* Madrid 1981 (que abre grandes perspectivas al estudioso del mundo semítico más antiguo y que no puede dejar de interesar al helenista por los paralelismos que indudablemente existen entre la civilización ugarítica y la micénico-homérica) me induce a dedicar unas líneas a comentar este trabajo de mi colega barcelonés, al tiempo que me permitirá desarrollar algunos puntos que sólo quedan apuntados en la obra citada y que se refieren, especialmente, al estudioso del mundo griego arcaico. El descubrimiento de Ugarit (Ras Shamra) fue, como suele ocurrir con los descubrimientos arqueológicos, fruto de un auténtico azar. Una vez identificado, se procedió a una labor de excavación cuidadosa por parte del Servicio de Antigüedades de Siria y el Líbano, que a la sazón eran un protectorado francés. Identificada la necrópolis y, algo más tarde, la ciudad, los resultados de las excavaciones dan una serie de niveles claramente sintetizados por Del Olmo: hay un primer nivel (que nos lleva a los años 1500-1370) y que parece coincidir con un cierto momento de prosperidad, prosperidad que sufrió un breve colapso debido a un incendio. Pero fue reconstruida la ciudad, y esa

reconstrucción coincide con el momento final del mundo micénico (1370-1100). Éste es el nivel que mayormente nos interesa aquí; y del que nos ocuparemos en adelante. Señalemos, simplemente, que de nivel a nivel las excavaciones nos conducen al Neolítico.

La identificación de Ugarit-Ras Shamra no fue difícil: conocida por referencias hititas y mesopotámicas (carta de El-Amarna), sus archivos han conservado una serie de tablillas con textos mitológicos y literarios en siete lenguas diferentes (egipcio jeroglífico, hitita jeroglífico, cuneiforme, acádico, hurrita, lineal micénico, aparte los textos escritos en chipriota y ugarítico). Ello descubre en esta cultura un rasgo claramente cosmopolita. Basándose en los principales estudios consagrados a la literatura ugarítica (Caquot, Virolleaud, Gordon, Cassuto, Gardner) establece Del Olmo hasta siete tipos distintos de textos literarios, que podríamos resumir en los siguientes: *a)* textos literarios (epopeyas, mitos, himnos); *b)* textos rituales, mágicos, y médicos; *c)* textos didácticos y técnicos; *d)* documentos diplomáticos: cartas, tratados, etc., y *e)* textos administrativos y económicos. Es claro que nos interesan aquí, primordialmente, los textos míticos y literios.

De los textos ugaríticos que se ocupan de narraciones teogónicas —o teomáquicas, para ser más exactos— posiblemente el más interesante sea el mito de la lucha entre Ba'lu y Yammu, del que se ocupa Del Olmo en páginas 157 y siguientes. Forma parte del ciclo de Ba'lu-'Anatu que, como señala el autor, «no es fácil determinar si tenemos un *mito único,* con estricta unidad de composición, o más bien de un ciclo que engloba diversas composiciones literarias, con tema y trama propios, o acaso versiones diferentes de un mismo mito» (pág. 81). La analogía con otras literaturas arcaicas (epopeya francesa, griega, germánica, castellana) nos induciría a creer en la existencia de un ciclo, pero tratándose de una literatura tan antigua hay que tomar muchas precauciones antes de emitir un juicio. En todo caso, nos

hallamos ante un tema constante en las narraciones mitológicas: la lucha y el enfrentamiento entre varias divinidades. Del Olmo ofrece una clara estructuración del poema de la «Lucha entre Ba'lu y Yamu» que se divide en dos claras partes, que, de acuerdo con la técnica de esta literatura, se repite en dos momentos: un primer momento en el que se dan ciertas órdenes, prescripciones y oráculos, y un segundo momento en el que tales órdenes se cumplen. Como veremos, es constante la técnica que consiste en reproducir casi literalmente, por medio de fórmulas, el cumplimiento de la orden dada en la primera parte. Otros mitos de este ciclo son el poema del *Palacio de Ba'lu* (analizado en 114 y sigs.) y el de la *Lucha entre Ba'lu y Môtu* (131 y sigs). Del Olmo aborda en págs. 143 y sigs., el sentido y función del mito. El texto de este ciclo se nos ofrece en las págs. 157 y sigs., y consta de dos columnas, la primera con el texto ugarítico transcrito y la segunda con una traducción. El mismo método seguirá en los poemas épicos.

Éstos están constituidos esencialmente por la epopeya de Kirta (Krt) y la de Aqhatu, aparte otra serie de poemas más breves *(La saga de los Rapauma, Los dioses apuestos y hermosos, Las bodas de Yarhu y Nikkal, Los Amores de Ba'lu y Anatu* y *La virgen-madre Anatu).*

El poema-epopeya de Kirta (Krt) es uno de los más importantes de la literatura ugarítica. Estudiada por Virolleaud, Ginsberg, Gordon y Lichtenstein, tenemos en este incompleto poema, según frase de Gordon *(Minos,* III, 1954-55, 126 y sgtes.) «an Iliad in miniature» por su tema (expedición de Kret-Kirta a Edom para rescatar a su familia, entre ellos su esposa), así como por ciertas concomitancias específicas. Del análisis de éstas, concluye Gordon en el mismo artículo, «this confirms the minoan-mycenean origin of early Greek civilisation»[1].

---

[1] Sobre este poema, cfr. P. Jensen, *Gilgamesch-Epos,* Estrasburgo, 1906, y el volumen, editado por K. Oberhuber, *Das Gilgamesch-Epos,* Darmstadt, 1977.

Por su parte, Del Olmo nos ofrece un claro análisis del poema (págs. 244 y sigs.), que se estructura del modo siguiente:

1. Infortunio de Kirta (pérdida de su familia y de su esposa, en especial).
2. Sueño sagrado (*incubatio*), en el que recibe una teofanía.
3. Tras la teofanía, diálogo entre el dios Ilu y Kirta.
4. Indicación de un oráculo en el que se señala a Kirta el plan de acción que ha de adoptar (sacrificios, preparativos, marcha del ejército contra Uduma, etc.)
5. Ejecución del oráculo.
6. Escenas divinas en las que el destino del héroe es discutir.
7. Ayuda prestada por la divinidad a Kirta, que finalmente cura y se restablece de su mal (Kita ha contraído una enfermedad y se halla en peligro de muerte).
8. Insurrección de Yassibu, hijo de Kirta.
9. La maldición de Kirta, que constituye la conclusión del poema. Esta última parte contiene una maldición de Kirta contra el sublevado. Ignoramos si el poema terminaba aquí o si el original, no conservado, comprendía un final menos rápido e inesperado.

¿Cuál es el sentido y función de este poema? Por lo pronto, y en contraposición con el mito de Ba'lu, nos hallamos ahora en presencia de un poema en el que, si bien contiene la acción de diversas divinidades, su clima es plenamente humano: «su interés gira en torno al destino de seres humanos en torno a las vicisitudes de los dioses en cuanto encarnación de las fuerzas cósmicas o de las situaciones sociales» (pág. 274). La discusión sobre el sentido último del poema no ha dado por ahora resultados unánimes, y los semitistas discuten sobre ello. Frente a Gray, que postula un sentido «ritual» (sería cantado o recitado en ocasión de las bodas de los reyes de Ugarit), Del Olmo objeta, creemos que con razón, que «el tema boda es sólo un elemento, capital en la primera parte, pero que tiene su anticlímax en el de la

enfermedad que desarrolla la segunda» (pág. 283). Para Del Olmo, «hemos de considerar el poema como una historia sagrada o ancestral, destinada a preservar la memoria de los orígenes de la dinastía regia y fijarlos dentro del marco tópico-ideológico que determina el destino y función del rey y su desenlace según la voluntad de los dioses» (pág. 285). Rechaza como algo más hipotético que el texto tuviera una utilización ritual, o hubiera surgido en relación con el festival de año nuevo (entronización del dios-rey) o el de la ascensión al trono de un nuevo rey, o en conexión con ceremoniales de penitencia y ayuno (Bernhardt), o que, simplemente, represente una composición literaria de origen rapsódico, o declamación extracultural (Virolleaud, Gordon, Margalit). Junto al poema de Kirta, ofrece, para el helenista, un cierto interés el poema de Achatu, definido por Del Olmo (331 y sigs.) con estas palabras: «Desde ese punto de vista, podría definirse la epopeya de Aqhatu como la contrapartida cananea del mito de Prometeo, por la pretensión que implica en su héroe y la libertad con que éste y su hermana Pugatu se mueven frente a los dioses». Así que mientras el poema de Kirta vendría al ser el Homero ugarítico, el de Aqhatu sería una parte, a menos, de Hesíodo.

Y esto nos lleva a un tema central en lo que concierne a la literatura ugarítica como uno de los elementos más que nos permiten seguir, con mayor o menor claridad, los orígenes oscuros de la epopeya y del mito griegos en la época micénica. Los demás poemas contenidos en el libro de Del Olmo (págs. 405 y sigs.) aportan menos luz a nuestro problema y los dejamos sin discusión.

Comencemos por señalar que se han producido en este tema importantes avances desde el momento en que Nilsson, ya en 1924, señala la posibilidad de que la mitología griega se hubiera formado en época micénica (en el *Antidoron* a Persson, concretado luego en su libro *The mycenaean Origin of Greek mythology,* Berkeley, 1932). Un segundo paso fue el descubrimiento, y pos-

terior publicación de las tablillas micénicas, y la serie de hipótesis más o menos acertadas sobre la existencia de una épica micénica de la que debería, en principio, derivar la homérica y hesiódica. A este respecto señalaremos algunos puntos importantes:

La literatura ugarítica representa un testimonio más de las relaciones entre la epopeya del Oriente Próximo y la griega micénica: el poema de *Enuma Elish* y, sobre todo, el *Poema de Gilgamesch,* en sus distintas versiones, ofrecen claros ejemplos de técnica y temática comunes con lo que poseemos de la epopeya griega arcaica.

A) En efecto, por un lado tenemos la técnica que consiste en emplear la misma fórmula para expresar acciones o actos que se repiten a lo largo del poema, como la introducción de las palabras de un hablante. Y eso no ocurre sólo en el *Poema de Gilgamesch,* donde se repite con frecuencia la fórmula

el cazador abrió la boca y dijo;

aparece asimismo en los poemas hititas («cuando el Numen escuchó las palabras...») y, naturalmente, en la literatura ugarítica, que ahora nos interesa particularmente. En el *Enuma Elish,* la fórmula *X abrió la boca a Y y dijo* (cfr., por ejemplo, Tab. III, 1 y sigs.) se repite con cierta frecuencia.

B) Pero no acaba aquí la cosa. El comienzo del Gilgamesch, que no en vano se ha llamado la *Odisea* del Oriente Próximo, comienza con estas palabras:

«A aquel que conoció todas las tierras
yo cantaré..., al sabio que conoce toda cosa.
Secretas cosas ha visto, jamás vistas por el hombre,
y realizó un largo viaje, lleno de dificultades.»
(Tab. I, 1-19.)

que recuerda muy de cerca el comienzo de la *Odisea.* Es posible que en uno como en otro poema haya un

recuerdo de un rito de descenso del alma al mundo de los infiernos (una *katábasis,* cfr. Meuli, *Odyssee und Argonautika,* Berlín, 1921); en todo, el paralelismo es sorprendente, tanto por el tema como por las expresiones usadas.

C) Es un punto en el que hoy tienden los estudiosos a estar de acuerdo el principio según el cual en Hesíodo (especialmente en la *Teogonía)* hay elementos que, al menos, ofrecen notables parecidos con algunas teogonías orientales. El profesor K. von Fritz escribió hace algunos años: «Es un elemento común al mito oriental antiguo y a Hesíodo la serie generacional procedente de la pareja Cielo y Tierra, que representan las fuerzas desordenadas de la naturaleza, hasta llegar a una generación de varios dioses contemporáneos, a cuya cabeza se halla un dios supremo, con cuya realeza está relacionada la introducción de un determinado orden comprensible para el hombre.» («Das hesiodische in den Werken Hesiods», en *Entretiens sur l'Antiquité,* t. VII; *Hésiode,* Vandoeuvres 1962, 18). Cfr. asimismo Fr. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus,* Ithaca, 1949, 27 y sigs., y H. Schwabl, «Die gr. Theogonien únd der Orient» *(Elements orientaux dans la réligion grecque,* París, 1960, 39 y sigs.). Este autor remite a una serie de trabajos orientados a esclarecer las relaciones y paralelismos existentes entre las teogonías orientales y el mito hesiódico y helénico en general (cfr., especialmente, H. G. Güterbock, *Kumarbi,* 1946).

D) Sobre posibles elementos fenicios en las cosmogonías griegas —no sólo puramente míticas, pero también en las cosmologías presocráticas, cfr. O. Eissfeldt, «Kosmogonie», en *Elements or.* antes citado, 1 y sigs.

E) Pero hay otros paralelismos entre los poemas ugaríticos, que han dado motivo a esta digresión, y los poemas homéricos: Del Olmo ha señalado, al estudiar algunos de esos poemas, la técnica que consiste en la repetición exacta de un oráculo o profecía y que luego se repite con las mismas palabras al realizarse tal pro-

fecía. Así en la Epopeya de Kirta, cuando al *oráculo-plan de acción* le sigue la descripción de los hechos que han sido profetizados. Este procedimiento es habitual en Homero: en el canto II de la *Ilíada,* Agamenón tiene un sueño (vv. 23 y sigs.) en el que se le promete la inminente toma de Troya; sorprendido, Agamenón comunica al consejo de ancianos el contenido del sueño, que es narrador con las palabras exactas de la aparición, y, a su vez, cuando se cuenta el sueño a la asamblea del pueblo se repiten los mismos versos. En el canto V de la *Odisea,* cuando los dioses han decidido la vuelta de Ulises a su patria, se da una orden a Hermes para que la transmita a Calipso (vv. 25 y sigs.). El dios-mensajero comunica la orden a la diosa con las mismas palabras exactas de la orden de Zeus, y Calipso la repite a Ulises también exactamente. Con una pequeña diferencia: que Calipso, que desea retener a Ulises a su lado, añade un solo verso, que alude a las dificultades que hallará el héroe en su empresa, y lo hace para intentar disuadirle de la empresa (cfr. J. Alsina, «En torno a las repeticiones homéricas», *Bol. Acad. Buenas Letras de Barcelona,* XXXI, 1965-66, 27 y sigs.).

Naturalmente, el problema de las relaciones entre la epopeya y el mito oriental y helénico no termina aquí. Pero los temas abordados permiten hacernos una relativa idea del fondo oriental que subyace en una gran parte de la epopeya griega. Que ésta ha transformado, a veces sustancialmente, el núcleo inicial procedente del Oriente Próximo es algo comprensible y, hasta cierto punto, lógico. Grecia tenía otra visión de las relaciones Hombre-Dios, y por otra parte, el *logos* griego ha contribuido a dar un nuevo sentido a muchas de las narraciones orientales. Así, por ejemplo, se ha podido comprobar que la serie de tres generaciones divinas comunes al mito oriental y al griego sobre la cosmogonía y la teogonía ha sido modificada por Hesíodo en el sentido de que cada generación posterior representa una

espiritualización mayor, que culmina con Zeus, que encarna el supremo *orden* olímpico. Pero ello no empece para que el estudio de las relaciones entre Oriente y Grecia continúe siendo uno de los más atrayentes y estimulantes que puedan abordarse por parte de helenistas y orientalistas. Al fin y al cabo, tomando una frase de un conocido orientalista que trabajó asimismo sobre aspectos de la cultura griega, «la luz procede de Oriente» *(Licht vom Osten)*. Sólo que el *Logos* helénico dio un nuevo sentido a esa *luz* oriental.

APÉNDICE II

UN LIBRO SOBRE LA ÉPOCA CLÁSICA

Francisco R. Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica,* Madrid, Revista de Occidente, 1966, 588 págs.

Acaso no haya época del mundo griego más apasionante que la que se extiende en el período de tiempo comprendido entre los inicios de la democracia (508) y su final (prácticamente, 338 a. C.). A lo largo de este siglo y medio van a ocurrir, en suelo helénico, muchas e importantes cosas tanto en el campo de la cultura como en el de la política. Este período, que suele llevar el nombre de Pericles, ha sido ampliamente estudiado desde el punto de vista cultural, como era de esperar. Durante el siglo V y la primera mitad del cuarto produce Grecia —especialmente Atenas, que ahora se convertirá en el epicentro del mundo griego— los más grandes espíritus de su cultura: Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Fidias, Damón, Protágoras, Sócrates, Tucídides, Platón, Demóstenes, Aristóteles.

Pero la experiencia cultural del mundo ateniense —porque ahora podemos hablar de mundo ateniense como casi equivalente a helénico—, con ser apasionante, como lo es, acaso no resulte tan excitante como la experiencia política. Grecia, en efecto, va a vivir, en el pequeño lapso de ciento treinta años, los años dorados de la democracia recién estrenada, y puesta a prueba en

la invasión persa; las luchas entre los bandos democrático y aristocrático, las disputas entre facciones propiamente democráticas, la democracia dirigida de Pericles, la aparición de un nuevo tipo de demagogo a lo Cleón, con una nueva visión del hecho político —como ha demostrado recientemente Connor (*The new politicians of Fifth century Athens,* Princeton, 1971), la dura oposición entre los dos bloques que paulatinamente se van formando en Grecia y que culminarán en las dos guerras del Peloponeso; finalmente, la caída de Atenas, la supresión de la democracia, la restauración de la misma, los nuevos conflictos que culminan en la llamada guerra de Corinto, que termina con la intervención directa de Persia en los asuntos internos de Grecia, la Paz del Rey, y, finalmente, tras un breve período de hegemonía beocia, la amenaza macedónica que acabará con la libertad griega. Y, entre tanto, la aparición en Atenas de la filosofía, tras la entrada de los sofistas, que traen consigo nuevas corrientes espirituales y nuevas visiones del hecho político; la polémica «literaria» que tiene lugar constantemente en la escena, donde la tragedia menos directamente, y la comedia de un modo directo y desenfadado expone a la luz pública los grandes problemas y las lacras de la democracia: el belicismo, la tiranía de los tribunales populares, la nueva educación «progresista» representada por los sofistas y Sócrates-Eurípides y un larguísimo etcétera.

Todos estos problemas, toda esta vastísima problemática, constituye el tema del libro del profesor Adrados *Ilustración y política en la Grecia clásica* que, a mi juicio, es una de las más claras aportaciones al conocimiento del intrincado mundo de la política y de la vida espiritual de Atenas que han aparecido en los últimos años. Adrados iba bien pertrechado para abordar esta singladura, pues, aparte sus ediciones de autores arcaicos (los *Elegiacos y yambógrafos,* del que acaba de salir una segunda edición y su traducción de los fragmentos de poesía coral arcaica editada por Gredos), ha publi-

cado una buena serie de estudios sobre aspectos generales o particulares del período arcaico, aparte su dedicación a autores plenamente clásicos (traducciones de Esquilo y Tucídides, Aristófanes y Eurípides).

El libro se enmarca en tres grandes partes. La primera tiene una función introductiva, pero no se limita a ser una mera introducción. El final del período arcaico, sobre todo, elabora una visión aristocrática del hombre (encarnada en las odas pindáricas) que revivirá en la literatura de tendencia arcaizante (y no nos referimos a un arcaísmo simplemente literario, sino a una cosmovisión que alcanza lo político y lo cultural) que podremos descubrir total o parcialmente en Heródoto, Sófocles y, en algunos aspectos, en Sócrates e incluso en Platón). Adrados distingue en esta época arcaica dos momentos: un período estrictamente aristocrático, con una mentalidad que intenta esbozar a grandes rasgos moral agonal, *sophrosyne* (no se ocupa especialmente de la religión, aunque es evidente que el hombre arcaico es un *homo religiosus)* e incluso una política específica. Luego, unas *corrientes innovadoras,* entre las que destacan las representadas por Hesíodo, Arquíloco, Solón y Focílides. Es evidente que Hesíodo representa un enfrentamiento a ciertos aspectos de la cosmovisión aristocrática (Hesíodo es un poeta para ilotas, se decía en medios aristocráticos griegos), pero lo que realmente representa es una antítesis frente a Homero. En todo caso, hablar de innovación en pleno siglo VIII (aunque no es segura la cronología exacta) es algo que puede sorprender un poco.

Algo parecido cabría decir de Arquíloco. En todo caso, lo cierto es que en la época arcaica hay un período (podremos llamarlo *lírico,* como hace Burn, o *período de las revoluciones,* con Starr) de profundas conmociones, en el que alternan dos ideas opuestas de la vida, y que podríamos simbolizar, hasta cierto punto, con Apolo —dios aristocrático— y Dionisos, dios democrático (L. Gernet).

La parte central del libro está dedicada a la lucha por la democracia, y contiene ocho densos capítulos. De hecho, Adrados distingue en el siglo V tres grandes momentos: 1. La *generación de Esquilo*. 2. El tradicionalismo representado por la generación siguiente (Sófocles y su «hermano espiritual», Heródoto); y 3. La generación de los últimos años de la guerra del Peloponeso. Si en la primera fase asistimos al nacimiento de la democracia y a la elaboración de un nuevo ideal humano (liberación del individuo, aunque con un fuerte predominio del lazo que le une a la ciudad, el impacto que la guerra médica hace en el alma de Atenas, y de los griegos en general, el nuevo ideal de justicia que alborea en estos momentos), en la segunda (que coincide con la figura de Pericles) las cosas se hacen algo más problemáticas. Se rompe la profunda unidad que en el universo espiritual ático reinaba en el primer momento (ya con la huida definitiva de Esquilo a Sicilia se puede columbrar que los ideales de la generación «maratónica» se están disolviendo), y se rompe porque la sofística da paso a una nueva visión del hombre y de la sociedad —por tanto, de la política—. Esta ilustración, Adrados la ve estructurada, a su vez, en dos grandes fases: una primera, el «influjo jónico» se hace patente. Ya Dodds había insistido, en su conocido libro, en la tesis de que hay un primer racionalismo, una primera ilustración, representada por Jonia (Hecateo, la escuela de fisiólogos de Mileto, etc.). «Ahora es el momento del pleno optimismo», escribe Adrados, y con cierta razón. Y es que «el hombre lleva dentro de sí fuerzas que favorecen un progreso dentro de ese orden democrático —progreso que ya Esquilo intuía, pero sólo a través de paradigmas divinos y dentro de una concepción trágica que hacía que el progreso y el triunfo hubiera que ganarlos cada vez en medio de oscuros peligros» (pág. 196)—. Este optimismo es el que respiramos en el discurso fúnebre que Pericles pronuncia en Tucídides, y aunque se plantea el grave problema de si las palabras del es-

tadista son realmente suyas o del historiador, lo cierto es que, *grosso modo,* hay muchas probabilidades de que al menos el espíritu de este discurso sea de Pericles. Mucho han hecho para hacer plausible tal tesis los estudios que le ha consagrado Finley en sus *Three Essays on Thucydides.*

La guerra («ese maestro de violencia», por decirlo con palabras de Tucídides), acuna la aparición de nuevos *ideales.* La sofística agudiza su visión destructora de toda la savia tradicional de la cultura griega. Se critica el Estado, se socavan los cimientos de la antigua sociedad. Frente al equilibrio de la época de Pericles, surge ahora una corriente irracionalista (que convive con restos racionalistas: esta tragedia se comprueba viva en Eurípides y se percibe en Tucídidee, incluso en el viejo Sófocles, (acaso también en el ya anciano Píndaro si aceptamos la interpretación que algunos hacen de la figura de Ayax en este autor). Surge una corriente «inmoralista» —bien analizada, en sus aspectos psicológicos, por Tucídides en su famoso pasaje de *Hist.* III, 82 y sigs.—. Surgen, finalmente, nuevos tipos e ideales humanos.

La tercera parte se enfrenta con la reacción que representan actitudes como las de Sócrates y Platón. Sócrates representaría un *moralismo* que intentaría contrarrestar las corrientes subversivas (Tovar, en su *Vida de Sócrates,* ha ofrecido una visión de contraste entre el desarraigo sofístico y el fuerte arraigo del filósofo en su ciudad), Platon representa una *alternativa.* En el pensamiento platónico se combinan elementos tradicionales reaccionarios y algunos progresistas, tesis innegable, y que debe proclamarse frente a quienes quieren presentarlo como un «fascista», sin más. Las cosas son mucho más complicadas de lo que creen algunos, como Farrington. Adrados ofrece una buena definición del platonismo —en el aspecto político e intelectual— como «restauración tradicionalista». Frente a los principios más avanzados de las corrientes de la época, propugna una

primación del Estado frente al individuo (herencia claramente socrática), pero, al tiempo, se opone a aspectos típicamente democráticos y atenienses: la poesía (especialmente la tragedia) es expulsada de la ciudad *ideal*; la educación y el arte se anquilosan. El ideal platónico de arte es el egipcio, por su milenario inmovilismo. La música es combatida en cuanto puede ser un elemento de perturbación. Pero ofrece aspectos eminentemente positivos, como su visión igualitaria de los sexos en la educación que esboza en la *República*.

Esta visión tan lúcida de la evolución de la vida política y espiritual de Atenas, tal como la ofrece Adrados al lector, debe completarse —y es bueno, creo, que citemos a este genial autor— con la lectura de la parte de la *Historia de la cultura griega*, donde Burkhardt analiza las causas de la decadencia de la cultura helénica. No coinciden del todo los dos autores, pero creo que pueden complementarse perfectamente. Burckhardt, que bebe sobre todo en fuentes platónicas y tucidídeas, ve en el individualismo el pecado capital que provoca la destrucción del gran edificio político griego —en especial ateniense—. Adrados ofrece un cuadro más policromado, más complejo y, por endemás verdadero.

El libro del profesor Adrados debería ser de lectura obligada para todos aquellos que quieren entender *desde dentro* la fisiología de la vida griega en la época de madurez intelectual. Es, en otros aspectos, una propedéutica para una lectura de Tucídides, el primer griego que, de modo consciente, ha sentido el dolor por la pérdida de los grandes ideales griegos del pasado. Es el primer griego que ha reflexionado —con apasionamiento compensado por una lúcida visión de los hechos— sobre la crisis de Grecia.

APÉNDICE III

PLAUTO Y LA COMEDIA GRIEGA

I. *La comedia romana y sus modelos*

El tema de las relaciones entre la comedia de Plauto y Terencio, con sus respectivos modelos griegos, tiene un interés múltiple para el filólogo clásico: por lo pronto, porque, dada la escasez de restos que conservamos de la comedia nueva, pese a los últimos y, en parte, sensacionales descubrimientos papirológicos (el *Dísco-lo, Aspis, Sicionio,* etc.), el tema puede aportar interesantes datos a la hora de formarnos una idea algo más concreta de lo que debió ser la *Néa;* pero, también, y no es eso lo menos importante, para poder entender más profundamente la técnica y los métodos de trabajo de los comediógrafos romanos, lo que, en última instancia, permite un juicio más severo sobre otro punto: el de la originalidad de Plauto y de Terencio.

Conviene, ante todo, señalar que, desde el siglo pasado, se ha insistido de un modo reiterativo sobre la escasa sensibilidad y habilidad artística de Plauto: Fr. Leo[1], pese a que en muchos aspectos sabía valorar

[1] *Plautinische Forschungen,* Berlín, 1898, pág. 87.

los aspectos originales de la cultura romana, al realizar su estudio sobre Plauto emite el siguiente juicio:

> «Las comedias eran más hermosas y mejores antes de que Plauto se las apropiara.»

Lo que significa que, a su juicio, la reelaboración plautina echaba a perder el valor estético de los modelos griegos. Por otra parte, Ed. Fraenkel, que en su *Plautinisches im Plautus*[2] se propuso, y creo que lo consiguió, descubrir lo que de original hay en su obra, insistía, sin embargo, en que los *añadidos* del cómico a sus originales detenían la marcha de la acción, porque, y citamos literalmente al crítico alemán,

> no estaba en condiciones de inventar por sí mismo la más mínima parte de una acción dramática (pág. 402).

Puntos de vista semejantes podemos hallar en G. Jachmann[3], quien, cada vez que encuentra en alguna pieza latina una incoherencia o un defecto artístico, lo atribuye, sin titubear, a la mano poco hábil comediógrafo romano. En fin, acaso la frase que mejor ilustra esa actitud general frente a Plauto sea la de Norwood, quien en su libre *The Art of Terence*[4] define a Plauto como «un herrero reparando un reloj».

Con el fin de ofrecer un planteamiento más correcto del problema comenzaremos dando una lista de las piezas de los comediógrafos latinos que, con casi total seguridad, proceden de un modelo griego concreto.

---

[2] Berlín, 1922. Hay traducción italiana con el título de *Elementi Plautini in Plauto*, Florencia, 1960.

[3] *Plautinisches und Attisches*, Berlín, 1931.

[4] Oxford, 1923.

1. a) *Plauto ha tomado de Menandro* las siguientes piezas:
Cistellaria (Συναριστῶσαι); *Bacchides* (Δὶς 'ἐξαπατῶν);
Aulularia ('Απιστος); *Stichus* (' Ἀδελφοὶ α΄).
Poenulus es hoy discutido y algunos críticos, acaso con razón, creen que deriva de Dífilo.

b) *Plauto ha tomado de Filemón:*
Mercator ("Εμπορος).
Vidularia (Σχεδία), *Rudens* (desconocemos el título del original griego).

c) Procede de Demófilo la *Asinaria* (Ovαγός)[5].

2. a) *Terencio ha tomado de Menandro:*
Andriana (' Ανδρία); Heautontimoroumenos ('Εαυτοντιμορούμενος);
Adelphi ('Αδελφοί β); *Eunuchus* (Ενηοῦχος).

b) *Terencio ha tomado de Apolodoro;*
Hecyra ('Εκυρά); y *Phormio* ('Επιδικαζόμενος).

Ahora bien, ¿cómo han utilizado los romanos a sus modelos griegos? Que ambos tienen a la vista comedias griegas es un hecho confesado en muchos casos por los

[5] Cfr. en general, entre otros, los trabajos de W. H. Friedrich *Euripides und Diphilos*, Munich, 1953, que contiene buenas observaciones sobre los modelos de Plauto y de Terencio: K. Geiser, «Einige Menander-Fragmente in Verbindung mit Plautus und Terenz» (*WSt*, 79, 1966, págs. 191 y sigs.); Prescott, «Criteria of originality in Plautus», (*TAPhAss*, 1932, 103 y sigs.). Importante es asimismo el volumen de *Lustrum*, Der Heutige Menander (1965, 10, 5 y sigs.) y algunas de las páginas de Webster, *Studies in Menander*, Manchester, 1950. Más concreto, pero también más hipotético, W. E. Kuiper, *Griekse originelen en litijnsche navolgingen*, Amsterdam, 1936.

Sobre el *Miles gloriosus* no hay, por ahora, acuerdo: Friedrich *(op. cit.*, 259) cree que el modelo era Dífilo; Leo sostuvo en su tiempo que se trataba de una obra griega cuyo autor, desconocido, imitaba a Menandro (*Plaut. Forsch.* 118). Volveremos más adelante sobre el tema.

propios dramaturgos romanos, que a veces nos informan incluso del título de la pieza original[6].

II. *Los métodos de trabajo de los comediógrafos latinos*

Hasta muy recientemente, todo intento por establecer la originalidad de los romanos frente a sus modelos griegos tenía que partir, para la comedia, y dado que no teníamos ningún fragmento directamente utilizado, de un análisis interno de las piezas latinas, extrayendo, de su estudio y análisis, mediante hipótesis más o menos plausibles, unas determinadas conclusiones coherentes. A base de los estudios de Ed. Fraenkel, uno de los primeros que con más claridad planteó el problema, pero utilizando conclusiones de investigadores anteriores, es posible considerar que los rasgos de la originalidad plautina son los siguientes:

1. La comedia nueva no contenía pasajes cantados. Plauto introdujo sus *Cantica.* Pero no hay coincidencia de opiniones por lo que respecta al modelo que pudo utilizar Plauto para esos cantos. Tres tesis se han defendido: *a)* Plauto se inspiró en la canción *autóctona italiana.* Así, Lejay[7] y Duckworth[8]; *b)* La comedia griega

---

[6] A guisa de ejemplo: *Asinaria,* 10:

huic nomen graece Onagost fabulae;
Demphilus scripsit, Macchus vortit barbare.

Casina, 32 y sigs.

Κληρούμενοι vocatur haec comoedia
graece, latine Sortientes. Diphilus
hanc græce scripsit.

Para Terencio, cfr. *Andr.* 9, *Eun.*, 9 y sigs.; *Heaut.* 5 y sigs. Hay que mencionar el caso de *Amphitruo*, cuyo modelo es casi seguro que fue una pieza de la comedia media. Es el único caso. Cfr. Webster, *Studies in later Greek Comedy.* Manchester, 1953.

[7] *Plaute,* París, 1925, 28 y sigs.

[8] *The nature of Roman Comedy,* Princeton, 1952, 361 y sigs.

pudo, en su fase tardía, contener elementos cantados; de aquí los tomó el poeta romano[9]; *c)* Lo que hizo Plauto fue transponer a la comedia romana los elementos cantados de la tragedia latina[10].

2. Es muy frecuente, más en Plauto que en Terencio, la tendencia a sustituir las referencias de los modelos a instituciones y costumbres griegas por equivalentes romanos. Caen en esta misma categoría de sustituciones los *juegos de palabras* que sólo tienen sentido vistos desde el latín[11].

3. Puede también descubrirse la aportación plautina en las amplificaciones que, a expensas de la simetría y proporción de las partes de cada comedia, es posible considerar como añadidos al texto del modelo. Es sobre todo notable en Plauto el papel del esclavo ingenioso, tramposo, que posiblemente estaba ya *in nuce* en la comedia helenística, pero que el poeta romano, sin duda, ha ampliado considerablemente[12].

---

[9] Aparte Leo, sostienen este punto de vista Immisch (*Zur Frage der Plaut. Cantica,* Heidelberg, 1923) y Webster (*Hellenistic Poetry and Art,* Londres, 1964, págs. 268 y sigs.).

[10] Es la tesis de E. Fraenkel, *Plaut. im Plautus,* págs. 321 y sigs. de la versión italiana.

[11] Vale la pena señalar que las investigaciones de Fraenkel tuvieron como punto de partida una observación aislada de este tipo: en *Casina,* 759, un juego de palabras montado sobre la palabra latina *ludus,* en su doble sentido de *juego* y *engaño,* delata que el chiste no pudo estar, por lo menos en esa forma, en el original griego:

nusquam ludos tam festivos fieri
quam hi intus fiunt ludi ludificabiles...

En el capítulo II de su obra aborda Fraenkel el estudio de otro tipo de pasajes que sólo tienen sentido a partir de la manera de nombrarse los romanos. Así, en *Amph.*, 303, cuando Sosias hace un chiste a partir de la expresión:

Quintus fiam e Sosia.

Un griego nunca pudo llamarse Quintus.

[12] Véase el capítulo VIII del libro de Fraenkel, y, sobre todo, Spranger, *Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz,* Maguncia, 1960.

4. Pero Plauto puede también practicar el ejercicio contrario, es decir, la abreviación del texto del modelo griego. Ello parece ocurrir, sobre todo, al final de las piezas, aunque hay por lo menos dos casos en que la abreviación ha podido tener lugar en las escenas centrales: para *Bacchides* lo demuestra un papiro que nos ha transmitido parte del modelo griego[13]; para *Commorientes* (pieza perdida, pero de la que tenemos noticias), puede servir de testimonio la afirmación de Terencio (*Adelphoe*, 6 y sigs.).

5. Pero el punto más debatido en torno a la originalidad de Plauto es la llamada *contaminatio*. Terencio, al defenderse, en el prólogo de la *Andriana*, de los ataques de que era objeto por haber mezclado dos piezas griegas en una sola comedia, observaba que, al hacerlo, no hacía sino seguir el procedimiento empleado por algunos de sus antecesores, en especial por Plauto:

Id isti vituperant atque in eo disputant
Faciuntne intelligendo ut nihil intelligant.
Qui cum hunc accusant, Naevium Plautum Ennium
accusant quos hic noster auctores habet,
quorum aemulari exoptat neglegentiam
potius quam istorum obscuram diligentiam.

No hay, empero, un acuerdo general sobre la práctica de la *contaminatio* en nuestro autor; los puntos de vista divergen mucho. Mientras críticos como Beate[14] sostienen, con argumentos, por otra parte, poco convincentes, que no puede afirmarse que Plauto practicara la contaminación, porque no hay pruebas concluyentes, otros la admiten, si bien en proporciones muy pequeñas. Así, Enk[15], quien afirma que Plauto «se ha servido de

[13] Cfr. Handley, *Menander and Plautus. A Study in Comparison*, Londres 1968.
[14] *Class. Rev.*, 51, 1937, 109.
[15] *R. Ph.*, 1938, 289 y sigs.

la contaminación, pero se ha limitado a intercalar, en algunas comedias, una parte coherente que podía insertarse sin demasiadas dificultades». En suma, que habría seguido la práctica que luego continuaría Terencio.

6. Un estudio llevado sistemáticamente a término por el filólogo holandés Kuiper, de algunos de los rasgos jurídicos de la comedia de Meandro, le ha llevado a la conclusión de que una serie de piezas que derivan de este poeta, tanto en Plauto como en Terencio, han sido profundamente modificadas, pues el original griego comprendía, como desenlace, la boda entre *medio hermanos* (όηοπάτγιοι) práctica legal en Atenas, pero considerada como incesto en Roma. A partir de esta hipótesis intenta Kuiper reconstruir los originales de las piezas menandreas siguientes: *Eunuco, Heautontimoroumenos, Andriana, Adelphoi II, Synaristosai* y *Dis Exapatôn*. Este estudio[16], aparecido en 1936, fue proseguido por su autor en otros trabajos[17].

Por lo que respecta a Terencio y sus métodos de trabajo, ya sus contemporáneos lo atacaron duramente. El profesor Dolç ha podido recientemente evocar estas campañas en su libro *Retorno a la Roma clásica*, 33 y sigs. y a sus páginas remitimos. Terencio se defendió como pudo en los prólogos de sus comedias. En cuanto a los modernos, el juicio sobre el poeta ha sido algo

---

[16] *Griekse originelen*, ya citado en nota 5. Siguieron: *Het originel van Plautus' Epidicus*, Amsterdam, 1938; *Diphilu's doel en deel in de Rüdens van Plautus*, Amsterdam 1938; *Two comedies of Apollodorus of Carystus*, Amsterdam, 1938; *The Greek Aulularia*, Leiden, 1940.

Hay que tener en cuenta el carácter altamente hipotético de las ideas de Kuiper, y la fragilidad de sus argumentos. Por ello las críticas contra tales reconstrucciones han sido numerosas y duras. El punto de partida del propio Kuiper, la cuestión del matrimonio entre medio hermanos, ha sido incluso atacada. Cfr. C. W. Keyes, «Half-sister Marriage in New Comedy and the Epidicus» (*TAPhAss*, 71, 1940, págs. 2117 y sigs.)

[17] Un cuadro de las reconstrucciones hipotéticas de Kuiper y las modificaciones romanas, puede verse en *Griekse originelen*, en forma de apéndice.

distinto. Pese a las críticas que por otros conceptos haya podido hacerle, Jachmann[18] no le niega el calificativo de *ático*, con todas las limitaciones que se quiera; y H. Hanter, en un trabajo que aborda los rasgos específicos del comediógrafo como artista[19], aun reconociendo las limitaciones que descubre en su obra, sobre todo comparado con Menandro (*die Menschen bei Terenz kommen uns mit Recht farblose vor*), no deja de confesar, sin embargo, que:

> «En Terencio, el interés humano, inmediato, personal e íntimo se puede percibir por doquier» (pág. 99).

Que, en suma, Terencio será siempre el poeta de la *humanitas*. Aquello que, en última instancia, diferencia el arte de Menandro del de Terencio no reside en la distinta valoración de las cualidades y de los rasgos humanos, sino en su forma diferente de concebir una persona como figura, de hacer brotar todos sus actos y palabras de un solo núcleo psicológico[20].

III. *El caso del «Miles gloriosus»: la intriga*

La reconstrucción de las piezas griegas a partir de las comedias romanas ha sido una de las tareas en las que con más asiduidad se ha ocupado la filología clásica. El intento plantea muchas dificultades, al tiempo que presupone una metodología en que se prejuzga que los

[18] Art. *Terentius Afer* del P. W.

[19] «Terenz und seine künstlerische Eigenart» (*Mus. Helv.*, 10, 1953, 1 y sigs.; íd., 73 y sigs.)

[20] Estas palabras de Rieth pueden leerse en la página 131 de su libro póstumo, *Die Kunst Menanders in den Adelphen des Terenz,* Hildesheim, 1964. Sobre la originalidad de Terencio, cfr., además, R. C. Flickinger, «Terence and Menander» *(Class. Journ.* 1931, 676, sigs.); P. J. Enk «Terence as an adaptator of Greek comedies» *(Mnemosyne,* 13, 1947, 81 y sigs.) y W. Ludwig, «The Originality of Terence and his Greek Models» «*Greek, Roman and Byzan. Studies,* 9, 1968, 169 y sigs.)

modelos griegos carecían de los defectos técnicos que se descubren en las imitaciones romanas, por lo que, del análisis de las *contradicciones* o incongruencias de las comedias latinas, se concluye que ésas proceden del imitador. Por ello ha podido formular Jachmann[21] el principio siguiente:

> «El primer deber del comentarista de Plauto debe consistir en preguntarse, en cada pasaje, si procede del original o no.»

Vamos a ocuparnos ahora del *Miles gloriosus*, que ocupa, como hemos visto, una singular posición dentro del *corpus* plautino. Aunque no poseemos el original griego, sí sabemos que éste era una pieza titulada Ἀλαζών. ¿Cómo han procedido los filólogos ante el *Miles?* Fue Leo[22] quien por primera vez, con una clara metodología, intentó hallar en la pieza latina el procedimiento de la *contaminatio*, procurando descubrir las dos comedias que utilizó el autor romano para su composición. Por lo pronto, Leo observa que, según el propio Plauto confiesa, (v. 84 y sigs.), la pieza se basaba en una comedia griega titulada Ἀλαζών.

> Comoediai quam nos acturi sumus
> et argumentum et nomen eloquar.
> Alazon graece huic nomen est comoediai;
> nos id latine gloriosum dicimus.

Somete Leo la pieza a una profunda disección para concluir, con una serie de argumentos que sería prolijo aducir aquí, que Plauto ha utilizado, además, partes de otra comedia desconocida en la que el *leitmotiv* era la existencia de un agujero en la pared que separa las dos casas de la escena. Relacionado con este agujero,

---

21 *Plaut. und Att.*, 178.
22 *Plaut. Forsch.* 176 y sigs.

la obra contenía una escena con el engaño de Sceledrio.

El preludio de la obra, que sin duda procede del 'Ἀλαζών, presenta al público un soldado fanfarrón y mujeriego, Pyrgopolynices, en conversación con el parásito Artotrogus. Este preludio tiene como única función presentar a los espectadores al soldado que, en el segundo y tercer actos de la obra, va a desaparecer de escena para reaparecer en los actos cuarto y quinto.

El acto II se abre con un prólogo recitado por Palestrio, hecho que no es raro ni en la comedia griega ni en la romana. En este prólogo, de acuerdo con su función específica, el esclavo pone al público en antecedentes respecto a la acción; cuenta cómo llegó a convertirse en el esclavo del fanfarrón, y, lo más importante, explica el hecho concreto que sirve de base a la obra: el soldado fanfarrón tiene en su poder a una mujer ateniense —la escena se sitúa en Éfeso— de la que estaba enamorado el antiguo amo de Palestrio cuando vivía en Atenas. Al enterarse Palestrio de que el soldado ha partido de Atenas llevándose consigo a la muchacha, en ausencia de Pleusidices, el amante ateniense de la misma, que se halla ausente de Atenas por haber ido a Naupacto en una misión diplomática, el buen esclavo se apresura a zarpar de Atenas en busca de su amo para contarle el hecho. En la travesía —*tópos* muy corriente en la comedia— es apresado por unos piratas que, finalmente, lo venden a Pyrgopolynicies: ya tenemos a la muchacha y al esclavo bajo un mismo techo. Palestrio, al darse cuenta de que la enamorada de su dueño está con él en Éfeso, se apresura a mandar a Atenas la noticia, con la sugerencia de que acuda pronto para liberar a la muchacha.

El joven enamorado llega a Éfeso y se hospeda en la casa contigua a la que ocupa el fanfarrón con su esclavo y la muchacha. Un anciano amigo le acoge y le da hospedaje. En el ínterin, Palestrio ha abierto un boquete en la pared que separa las dos viviendas, de modo que los enamorados pueden verse sin peligro alguno: la

muchacha acude a la casa vecina sin despertar, pues, sospechas.

Pero las cosas van a complicarse, al menos aparentemente. Porque va a ocurrir un hecho imprevisto. Resulta que el esclavo del fanfarrón, encargado de vigilar a la muchacha, se ha visto obligado a encaramarse al tejado en busca de un mono que ha roto la cadena y se ha escapado. Y con tan mala fortuna para los enamorados, que desde el tejado ve a Filocomasio, la muchacha, y su novio, besándose.

Toda la intriga del segundo acto está encaminada a que Palestrio convenza al pobre esclavo de que lo que cree haber visto no es más que una alucinación. O mejor: le convence —la idea le asalta a Palestrio al ver que no le convence del todo— de que a quien ha visto en realidad es a la hermana gemela de Filocomasio, que ha llegado de Atenas con su madre para rescatarla.

En el momento de iniciarse el acto segundo, el anciano que hospeda en su casa al amante de la muchacha sale a escena y comunica a Palestrio que se ha descubierto todo. Y es ahora precisamente cuando llega el momento de inventar esta pretendida hermana gemela. Ésta será la propia Filocomasio que, disfrazada, pasará a la otra casa a través del boquete y representará su papel a los ojos del estupefacto esclavo que cree estar soñando. Asustado por haber acusado, falsamente según él cree, a la muchacha, se apresura a marcharse. Se ocultará unos días hasta que el enfado haya pasado.

Con este sencillo procedimiento, pues, se ha conseguido ya alejar a uno de los obstáculos que se oponen a la operación de salvamento de la muchacha. Entre tanto, el *Miles* se halla en el foro despachando sus asuntos. Pero se exige otra intriga con el fin de engañar al *Miles* y conseguir el rescate de Filocomasio. La astucia de Palestrio juega también aquí un papel decisivo: logra convencer a Pyrgopolynices de que la esposa del viejo vecino —que naturalmente tampoco existe— se ha enamorado de él, quiere abandonar al viejo y unirse al

soldado. Con el fin de evitar problemas jurídicos, el esclavo no deja de añadir que la casa donde vive la esposa es de propiedad de ésta.

Para hacer el papel de la fingida esposa el esclavo pide al anciano que le proporcione alguna mujer que no carezca de encantos. El viejo le habla de una antigua cliente suya, que, en compañía de otra, desempeñarán a la perfección los dos papeles respectivos: el de la esposa y el de su sierva. Por su parte, el joven enamorado fingirá ser el patrón de la nave en la que la «madre de Filocomasio» la espera para devolverla a Atenas en compañía de la gemela. Tampoco ha dejado de sugerir Palestrio al *Miles* que, para llevar a cabo con perfección la aventura, lo mejor es que despida a Filocomasio. Pyrgopolynices reconoce que es lo mejor.

La intriga, naturalmente, resulta: el fanfarrón cae en la trampa, despide a Filocomasio, a quien, además, entrega al propio Palestrio para que regrese con ella a Atenas, y se dispone a entrar en la casa de la esposa del vecino para consumar su deseo. Mas he aquí que aparece el fingido marido, vapulea al *Miles* para castigar su allanamiento de morada, y le hace prometer, entre palos, que no se vengará de nada por la paliza recibida; de lo contrario, acudirá a las autoridades para denunciar su allanamiento de morada. Regresa a su casa compungido, al tiempo que recibe la mala noticia de que Filocomasio ha partido ya rumbo a Atenas. Se queda, pues, sin ninguna de las dos mujeres

IV. *A la búsqueda de la «contaminatio»*

En principio, los partidarios de la tesis de que en el *Miles* hay contaminación sostienen, en su mayoría, que Plauto ha fundido en la obra dos originales griegos: de un lado el ' Ἀλαζών de otro, una segunda pieza desconocida en la que figuraba el motivo de la pared perfo-

rada. Por su parte Ed. Fraenkel[23] cree hallar en la escena segunda del acto tercero restos de una tercera obra. A su juicio, la escena, con la huida del otro esclavo, Lucrio, no es sino una mera duplicación de la escena anterior, la huida de Escéledro, y por tanto debe proceder en otra obra[24].

Los elementos de unión entre el preludio y el acto IV han sido detectados por Leo en la página 179 de sus *Plautinische Forschungen: a) externamente*, porque el *Miles*, que en el v. 73 y sigs. ha partido para el foro:

> videtur tempus esse ut eamus ad forum
> ut in tabellis quos consignavi hic heri
> latrones, ibus dinumerem stipendium,

reaparece en el v. 947 con la misión cumplida. Una simple diferencia. Mientras en el preludio iba acompañado del parásito, Artotrogus, ahora comparece solo. El parásito ha sido alejado con el pretexto de que se encargue de vigilar la operación de enviar al rey Seleuco los mercenarios reclutados por el soldado. *b)* Pero también *internamente* están unidos los dos pasajes: en el preludio se nos ha presentado al *Miles* como un fanfarrón que enamora —que cree enamorar— a todas las mujeres[25]. Y precisamente ahora va a caer en la trampa que se le prepara con la noticia de que la esposa de su vecino se ha enamorado de él. Psicológicamente, hay una íntima relación, pues, entre preludio y acto IV. Entre el preludio y el acto IV el poeta romano habría

---

[23] *Plaut. im Plaut.*, 253.

[24] Así, el *Miles* sería una pieza excepcional dentro de la producción de Plauto, como señala Jachmann: «Für kein anderes plautinisches Stück ist bisher die Vermutung von drei Originale nachgewiesen» *(Plaut. und Att.*, 162)

[25] Amant te omnes mulieres, neque iniuria,
qui sis tam pulcher (v. 58),
le dice Artotrogus, a lo que contesta el *Miles:*
Nimiast miseria nimis esse pulchrum.

intercalado las escenas de una obra distinta que Zarncke[26] pretende haber podido reconocer en una novela oriental, inspirada en una comedia griega en la que se hallan reunidos los elementos de esta pieza desconocida utilizada por Plauto: el de la pared perforada, el de la ingenuidad del esclavo Escéledro, que cree no haber visto lo que realmente ha visto, y el de la fingida hermana gemela.

Aparte este argumento externo aducido por Zarncke, los partidarios de la contaminación de la pieza plautina creen poder aducir argumentos de «evidencia interna» para sostener la tesis de que en la obra hay, al menos, dos comedias griegas fundidas.

Ya Leo, página 179, había observado que, sorprendentemente, en la segunda parte del *Miles gloriosus* se abandona completamente el motivo de la pared perforada. Pero, además, señalaba el crítico alemán que los versos 805 y siguientes plantean problemas insolubles. Y, en efecto, razona Leo que es curioso que, una vez se ha acordado que una mujer extraña vaya a desempeñar el papel de esposa del viejo vecino Periplectómeno, Palestrio le recomiende a Pleusicles que, cuando aparezca en compañía de su amada no se le ocurra llamarla por su nombre. Insiste en que la llame Dicea:

> PALESTRIO.—Hoc facito: miles domum ubi advenerit, memineris ne Philocomasium nomines.
>
> PLEUSICLES.—Quem nominem?
>
> PALESTRIO.—Diceam.
>
> PLEUSICLES.—Nempe, eandem quae dudum constitutast.

¿Cuál era la finalidad de ese cambio de nombre? Sencillamente, para que el *Miles*, al regresar del foro y ver juntos a Pleusicles y a su amada, acepte sin más la

---

[26] *Rh. Mus.* 39, 1884, 6 y sigs.

existencia de la falsa hermana gemela. Pero la verdad es que ocurre todo lo contrario, y en vez de emplear a Filocomasio disfrazada, se acude al recurso de la cliente de Periplectómeno.

La explicación de este pasaje ha dado lugar a varias hipótesis:

a) Los partidarios de la unidad del *Miles,* como Baehrens[27] y Drexler[28] sostienen que tanto la escena del engaño de Escéledro como el del *Miles* por medio de la falsa esposa pertenecían al mismo original griego. Pero las dificultades subsisten, y el mismo Drexler tiene que reconocer que los vv. 805 y sigs. resultan difíciles de explicar; y Baehrens llega, por su parte, a reconocer que el intento de mejorar el original griego por medio de la intercalación de esta escena no resulta «demasiado feliz».

El análisis de Jachmann pone, por otra parte, al descubierto otras dificultades:

1. Por lo pronto, ya en el prólogo, v. 145 y sigs., halla el crítico alemán ciertas incongruencias. Palestrio, el personaje encargado del prólogo, tras indicar al público que ha urdido grandes enredos para que los dos amantes consigan unirse —por medio del agujero que ha abierto en la pared que separa las dos casas—, prosigue con estas palabras:

> Nam meus conservus est homo haud magni preti,
> quem concubinas miles custodem addidit.
> Ei nos facetis fabricis et doctis dolis
> glaucuman ob oculos obiciemus, eumque ita
> faciemus ut quod viderit ne viderit (145-149).

Pero resulta que Palestrio *no puede* conocer un hecho que sólo en la escena siguiente le comunicará Periplectómeno: que Escláledro ha visto a Filocomasio con su

[27] *Nachr. Gött. Ges.,* 1924, 49 y sigs.
[28] *Hermes,* 64, 1929, 369 y sigs.

amante, revelación que tiene lugar en los vv. 156 y sigs. Será entonces cuando, con su ingenio, el esclavo invente la existencia de la falsa hermana gemela de la muchacha.

2. Ciertamente podría aducirse que, en su calidad de prólogo, Palestrio conoce de antemano los hechos futuros. Ésta es la explicación que algunos han querido dar para aclarar esta incongruencia[29]. Pero tal explicación no resulta válida para el caso que nos ocupa. Es cierto que en algunas piezas griegas y plautinas el prólogo anuncia hechos que todavía no han ocurrido, pero eso sólo cuando el prólogo es recitado por una divinidad. Pero no es eso todo. El prólogo del *Miles gloriosus* presenta, además, una serie de meandros, de repeticiones, que no son habituales en la técnica de esta parte de la comedia. Por lo pronto, Palestrio comienza diciendo que va a contar al público el argumento:

> Mihi ad enarrandum hoc argumento est comitas (v. 79).

sigue una típica interrupción plautina para hacer un chiste:

> Qui autem auscultare nolet, exsurgat foras
> ut silbi ubi sedeat ille qui auscultare vult.

Vuelve a coger el hilo, y prosigue diciendo, nuevamente, que va a contar el argumento:

> Nunc qua adsedistis causa in festivo loco,
> comoediai quam nos acturi sumus
> et argumentum et nomen vobis eloquar.

Nueva interrupción en la que el esclavo cuenta cómo llegó a ser esclavo de Pyrgopolynices, para prose-

[29] Por ejemplo, Trautwein, *De prologi plautini indole atque natura*, Diss., Berlín, 1890, 47 y sigs.

guir diciendo nuevamente que va a contar el argumento.

> Date operam: nam nunc argumentum exordiat.
> Erat erus Athenis mihi adulescens optimus...

Pero aparte estas interrupciones, este volver a empezar, este tejer y destejer del esclavo —técnica que no es la típica de las impersonales narraciones del prólogo—, hay en el prólogo una afirmación que realmente sorprende. Dice Palestrio en 88 y sigs.:

> Hoc oppidum Ephesust; illest miles meus erus qui ad forum abiit...

La pregunta que los críticos se formulan es obvia: ¿Cómo puede saber Palestrio adónde se dirige su amo si no ha estado presente en la escena donde lo dice? El prólogo del 'Αλαζών seguía a la escena inicial, práctica muy corriente en la comedia, tanto griega como romana. Puede suponerse que, en la segunda pieza que, *ex hypothesi,* servía para la *contaminatio,* el prólogo estaría puesto en boca de un esclavo, que lo recitaba al comienzo, no tras el preludio de la pieza. Aunque ignoramos el tipo de personaje que recitaba el prólogo en el 'Αλαζών, sí sabemos que, en Plauto, Palestrio no podía saber adónde iba su amo. Tampoco es necesario suponer que estas palabras del esclavo sean una mera invención de Plauto: el *topos* es tan frecuente que no causa extrañeza alguna que el poeta lo haya empleado, tomado de otra pieza griega. Lo hallamos, por ejemplo, en Menandro, *Perikeiromene* 7, donde el personaje que recita el prólogo se refiere a una muchacha y la señala con estas palabras: ἥν νῦν εἴδετε 'υμεῖς. En Plauto, *Cistellaria* 192, también escena de prólogo, el personaje que lo recita dice de una muchacha:

Quae dudum flens hioc abiit ad matrem suam[30].

Estos dos ejemplos pueden servir de botón de muestra. En ambos se nos da información concreta, y los dos se parecen mucho a las palabras que pronuncia Palestrio en el pasaje citado del prólogo.

Pero el caso es que tanto en el pasaje citado de Menandro como en el de Plauto los personajes que recitan el prólogo son dioses: en el poeta griego, Ἄγνοια; en el romano, *Auxilium*. Y ciertamente, los dioses de los prólogos lo saben todo.

El prólogo del *Miles* plautino no nos sirve más información sobre la comedia que le ha servido de modelo. No podemos deducir si el personaje principal de la pieza griega era o no un soldado, como ocurre con la obra plautina, aunque hay razones para suponerlo. A los argumentos aducidos por Jachmann cabría añadir las frecuentes metáforas militares de la comedia plautina, verdadero *leitmotiv* de la pieza.

De acuerdo con este análisis, tendríamos, pues, que, posiblemente, el procedimiento de la *contaminatio* plautina debió consistir en unir, de un lado, la primera parte del ' Ἀλαζών y el prólogo de la misma, con escenas tomadas de otra pieza. Pero con el *cambio fundamental* de sustituir el dios que recitaba el prólogo de la pieza griega por un esclavo. La contradicción señalada antes no debió importarle demasiado a Plauto. Hasta aquí el análisis realizado por la filología alemana.

V. *¿Uno o dos modelos?*

Pero el caso es que las corrientes críticas de los últimos tiempos en torno a la poesía de Plauto tienden a rebajar todo lo posible la hipótesis de la contaminación. Esta nueva tendencia de la filología ha sido resumida en

---

[30] En Menandro, *Aspis*, 112, tenemos un caso semejante.

pocas palabras por W. Ludwig en el prólogo a la versión alemana de Plauto y Terencio[31]:

> «En tanto anteriormente se fue demasiado lejos en la aceptación de tales contaminaciones, hoy se es más cauto. El *Miles gloriosus* es el único caso que queda, y, aun así, se han levantado voces contra la idea de una gran contaminación.»

Una de esas voces se levantó precisamente un año después de que Ludwig escribiera las mencionadas palabras. Nos referimos al trabajo de K. Geiser, estudio muy ingenioso[32], pero que, a juicio nuestro, no resuelve todo el problema.

Para Geiser, el modelo de la pieza de Plauto era una *sola comedia.* Esta obra, modelo único del poeta romano, era de Menandro y llevaría el doble título de 'Αλαζών ἤ 'Εφέσιος. Sólo que Plauto se habría permitido ciertas libertades, concretamente una que, a juicio de Geiser, explicaría todas las dificultades: en vez de acudir al recurso de que un mismo personaje interpretara varios papeles, *tuvo la idea de utilizar un actor más.* El papel de la fingida esposa de Periplectómeno no fue asignado a la propia Filocomasio, sino que se encargó el papel a un nuevo actor. Ello explicaría, por otra parte, el gran obstáculo que ha hallado en esta obra la tesis de una contaminación desde los tiempos de Fr. Leo: el hecho de que en la segunda parte de la pieza se olvide enteramente el boquete que Palestrio abriera en la pared que separa las dos casas contiguas. Al resultar ya innecesario para la acción, el motivo fue, naturalmente, olvidado, abandonado.

La verdad es, empero, que la hipótesis de Geiser no satisface enteramente, porque no contesta a todos los interrogantes que plantea el *Miles:* subsisten las contra-

---

31 *Antike Komödien,* Munich, 1966, vol. II, 1431.

32 «Zum Miles gloriosus de Plautus» *(Poetica,* 1, 1967, 436 y sigs.)

dicciones señaladas en el prólogo; no se ve la razón que pudo inducir a Plauto a modificar la pieza griega, que, en la versión plautina, perdería, con el olvido de la pared perforada, un buen motivo cómico; no desaparece tampoco la dificultad que plantean los versos 805 y sigs.

Pero, y esto es mucho más grave, no tenemos ningún testimonio de que Menandro hubiese escrito una obra con el título de ’Αλαζ‘ων, aunque es cierto que en la lista de sus comedias figura un ’Εφέσιος.

Con todo, la mayor dificultad con que tropieza la hipótesis de Geiser reside en el análisis de los fragmentos que el crítico quiere atribuir al pretendido modelo griego. Veámoslo:

El fragmento 171 k.—Th. que Geiser pretende identificar con *Miles 278,* considerando que se trata de dos pasajes que se corresponden exactamente, presenta, en realidad, dificultades a juicio nuestro graves. En efecto, en el fragmento griego leemos las siguientes palabras:

’ Εγὼ μὲν ἤδη μοι δοκῶ, νὴ τους θεούς,
’εν τοῖς κύκλοις ἑμαυτὸν ’εκδεδυκότα
‘ορᾶν κύκλῳ τρέχοντα καὶ πωλούμενον.

De acuerdo con la hipótesis de Geiser, se trataría de la escena en que Escéledro revela a Palestrio que la muchacha se ve con su amante, y el pobre esclavo teme ser castigado por haber realizado su misión de vigilancia con poca fortuna. Pero analizando el texto griego y comparándolo con el correspondiente latino, la cosa no resulta tan clara. Por lo pronto, el fragmento griego contiene un parlamento en el que un personaje habla en primera persona del singular. Es decir, el temor de Escéledro se referiría *a su sola persona,* sin expresar temores con respecto a sus compañeros de esclavitud. Esto ya es algo. Pero hay más. El texto plautino dice exactamente:

metuo... ne in cruciatum insuliamus,

de lo que puede deducirse, con cierta verosimilitud, que Escéledro piensa hacer solidario del previsible castigo a su compañero. Y no es eso todo: todo el pasaje es interesante, y demuestra que no hay relación alguna entre el fragmento griego y el correspondiente latino. El hecho es que el texto de la comedia-modelo impide pensar en la posibilidad del chiste que, en la comedia romana, hace Palestrio. Éste, en efecto, al ver que su compañero de esclavitud habla en *plural,* le contesta:

> Tu sali
> solus; nam igo istam insultaram et
> desulturam nil moror.

Otro pasaje comparado por Geiser se corresponde con fr. 174 k.—Th, que dice así:

> παρέσομαι γάρ ἓν δύο

es decir: «estaré con vosotros el tiempo de contar uno-dos», que Geiser pretende comparar con *Miles,* 1353 y sigs.: iam ego adsequar vos, o íd. 1278: iam ego illi ero. Sin embargo, la expresión es tan banal, la repetición de frases de este tipo tan corriente, que el pasaje pierde toda fuerza probatoria: compárese, por ejemplo, *Aulularia,* 104 (iam ego hic ero) o *Bacchides,* 100 (prius hic adero quam re amare desinam), para convencerse de ello.

Los restantes fragmentos analizados por Geiser son tan vagos, que pueden referirse a mil situaciones: el fr. 175 k.—Th. conserva sólo una expresión proverbial, τενέδιος ἄνθρωπος, que una expresión tan banal puede compararse con el pasaje de *Miles,* 1007 y sigs., donde se está hablando de la posibilidad de que alguien se case con la esposa del vecino, es realmente ir demasiado lejos, si bien hemos de reconocer que en otro fragmento (178 K.—Th.), que no necesariamente debe proceder de la misma obra, se relaciona el insulto antes

citado con la idea de que alguien no se case. El fr. 176 K.—Th. nos ha transmitido la expresión τενέδιος ἄνθρωπος; parece que este personaje era el encargado especial de castigar a los adúlteros. Geiser quiere relocionarla con *Miles*, 1402, cuando se habla del posible castigo de Pyrgopolynices. Pero ni éste ha cometido realmente adulterio, ni la expresión *necesariamente* tiene que referirse a este contexto. Los adulterios son demasiado frecuentes en la comedia para que tengamos que pensar exclusivamente en nuestra comedia.
Creemos, en conclusión, que en el estado actual de la investigación, y mientras no aparezcan nuevos fragmentos que, de modo irrefutable, permitan afirmar que Plauto se ha servido de una sola pieza griega como modelo para su *Miles gloriosus*, es preciso aceptar la hipótesis de una contaminación, aunque sea una mera hipótesis de trabajo.

Tenía, pues, razón, al parecer, Terencio, al afirmar, cuando se defendía de los ataques de sus enemigos, que también Plauto había contaminado.

TÍTULOS PUBLICADOS EN COLECCIÓN AUSTRAL

Ramón del Valle-Inclán
1. **Luces de bohemia**
Edición de Alonso Zamora Vicente

Juan Vernet
2. **Mahoma**

Pío Baroja
3. **Zalacaín el aventurero**
Edición de Ricardo Senabre

Antonio Gala
4. **Séneca o el beneficio de la duda**
Prólogo de José María de Areilza y Javier Sádaba

Fernand Braudel
5. **El Mediterráneo**
Traducción de J. Ignacio San Martín

Gustavo Adolfo Bécquer
6. **Rimas y declaraciones poéticas**
Edición de Francisco López Estrada y María Teresa López García-Berdoy

Carlos Gómez Amat
7. **Notas para conciertos imaginarios**
Prólogo de Cristóbal Halffter

8. **Antología de los poetas del 27**
Selección e introducción de José Luis Cano

Arcipreste de Hita
9. **Libro de buen amor**
Introducción y notas de Nicasio Salvador

Antonio Buero Vallejo
10. **Historia de una escalera/Las meninas**
Introducción de Ricardo Doménech

Enrique Rojas
11. **El laberinto de la afectividad**

Anónimo
12. **Lazarillo de Tormes**
Edición de Víctor García de la Concha